طه عبد الرحمن

ثغور المرابطة

مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية



مركز مغارب
MAGHAREB CENTRE

طه عبد الرحمن

ثغور المرابطة

ثغور المرابطة

مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية

منشورات مركز مغارب

المؤلف : طه عبد الرحمن
الإيداع القانوني : 2018MO4605
ردمك : 978-9920-9605-1-9
الطبعة الأولى : 2018 / 1440
السحب : مطبعة أمين كراف - سلا
تصميم الغلاف : إدريس رحاوي
الإخراج الفني : خليل بن الشهبة

مركز مغارب
MAGHAREB CENTRE
مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني
Maghareb Center for Civilizational Studies

عنوان المركز: 32، تقاطع شارع الأبطال
وزنقة وادي فاس، رقم 1، أكدال، الرباط

00 212 639 168 635
magharebcentre@gmail.com
facebook.com/Maghareb-Centre
magharebcentre.org

طه عبد الرحمن

ثغور المرابطة

مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية

مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني

يقول الله عز وجل:

"سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى
الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ
الْبَصِيرُ؛ وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ
أَلاَّ تَتَّخِذُواْ مِن دُونِي وَكِيلاً؛ ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ
عَبْدًا شَكُورًا؛ وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي
الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا؛ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولاهُمَا بَعَثْنَا
عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُواْ خِلاَلَ الدِّيَارِ وَكَانَ
وَعْدًا مَّفْعُولاً؛ ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُم بِأَمْوَالٍ
وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا؛ إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لأَنفُسِكُمْ وَإِنْ
أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الآخِرَةِ لِيَسُوؤُواْ وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُواْ
الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُواْ مَا عَلَوْاْ تَتْبِيرًا؛ عَسَى رَبُّكُمْ
أَن يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُدتُّمْ عُدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا".

صدق الله العظيم

الآيات 1 – 8، سورة الإسراء

محتوى الكتاب

المقدمة 11

الفصل الأول: مرابطة المقدسي، ثغر الصراع الإسلامي الإسرائيلي 17

1. احتلال الأرض وإيذاء الإله 21

2. احتلال الفطرة وإيذاء الإنسان 23

1.2. قلب القيم 24

2.2. سلب الفطرة 26

3. ماهية المرابطة المقدسية 36

1.3. الخاصية الائتمانية للمرابطة المقدسية ودفع إيذاء الإله 39

2.3. الخاصية الإشهادية للمرابطة المقدسية ودفع إيذاء الإنسان 52

الفصل الثاني: مرابطة الفقيه والسياسي، ثغر الصراع الإسلامي الإسلامي (1) 65

1. وسائل الصراع على النفوذ بين النظامين السعودي والإيراني 67

1.1. وسائل النظام السعودي 67

2.1. وسائل النظام الإيراني 70

3.1. طلب النظامين السعودي والإيراني المشروعية لصراعهما 76

2. أطوار الصراع السياسي بين الـمُحكِّمة والمتظلِّمة 80

1.2. الصراع الأموي الهاشمي وتُهَم المتظلِّمة للمحكِّمة 82

2.2. الصراع العباسي الفاطمي واتهام المتظلمة بالحيازة 88

3.2. الصراع السلجوقي البويهي واتهام المتظلمة بالخيانة 89

4.2. الصراع العثماني الصفوي واتهام المتظلمة بالانحياز 91

3. أشكال التعامل مع تسيُّد النظامين السعودي والإيراني 95

1.3. الفقيه غير السياسي وتسيُّد النظام السعودي 96

2.3. الفقيه السياسي وتسيّد النظام الإيراني 100
3.3. السياسي غير الفقيه والتسيد القائم على الطائفية 107
الفصل الثالث: مرابطة الفقيه والسياسي، ثغر الصراع الإسلامي الإسلامي (2) 113
1. الفقيه التعرُّفي والسياسي التقرُّبي 115
2. الحل الائتماني والثورة الأخلاقية 121
1.2. الوحدة الائتمانية واتحاد الديني بالسياسي 124
2.2. الابتلاء التأسيسي وروح الوحدة الائتمانية 127
3.2. الابتلاء الترتيبي والفصل بين الديني والسياسي 137
4.2. الفُرقة الائتمانية بين المحكِّمة والمتظلمة 153
الفصل الرابع: مرابطة الفقيه والسياسي، ثغر الصراع الإسلامي الإسلامي (3) 165
1. تنازع رئاسة الوحدة الإسلامية بين النظامين السعودي والإيراني 167
1.1. مبدأ المؤانسة 169
2.1. مبدأ التحرر 170
2. النظام السعودي والفقيه التعرفي 171
1.2. نقل النظام السعودي إلى الديني المتصل 172
2.2. نقل النظام السعودي إلى الفقه التعرفي 175
3. النظام الإيراني والسياسي التقربي 178
1.3. نقل النظام الإيراني إلى السياسي المتصل 180
2.3. نقل النظام الإيراني إلى السياسة التقرُّبية 183
الفصل الخامس: مرابطة المثقف العربي، ثغر الصراع العربي العربي 191
1. من المثقف المنسلخ إلى المثقف المرابط 196
1.1. الفتنة القابيلية وثقافة القتل العربية 196
2.1. ماهية المثقف المنسلخ 198
2. خصوصية المثقف المرابط 200

1.2. تجاوز رتبة الالتزام 202
2.2. وصل السياسي بالأخلاقي 205
3.2. وصل الديني بالإنساني 207
3. مبادئ ثقافة الإحياء والخروج من الفتنة القابيلية 212
1.3 مبدأ ترك إرادة الإيذاء 213
2.3. مبدأ اعتبار قتل الأخ لأخيه قتلا للإخوة جميعا 215
3.3. مبدأ تقديم الإحسان على العدل 216
4.3. مبدأ الخروج من السياسة الاحتيازية 219
4. الجواب عن الاعتراض على ثقافة الإحياء 224
الخاتمة: الائتمان والإيمان 235
المراجع 247

المقدمة

لم أتعوَّد من قبل أن أتكلم في قضايا الساعة كلما استجدت، لا لأني لا أتابعها عن كثب، وإنما لأني أُحبُّ أن تفصلني عنها فترة من الزمن، حتى أتفكر فيها على مقتضى التأمل الفلسفي المبني على القيم، لا على مقتضى التكهّن السياسي المبني على المصالح؛ لكن أحداث الساعة اليوم ليست كغيرها من الأحداث؛ فالأمتان: "الإسلامية" و"العربية" تتعرضان اليوم لِما لا يتعرض له غيرهما من الأمم؛ إذ تتعلق هذه الأحداث بوجودهما ووجهتهما ومصيرهما في عالم قلَّ حياؤه؛ ومِثلُ هذه القضايا الكيانية توجب تقديم النظر الفلسفي على التحليل السياسي؛ فواجب الفيلسوف أن يسابق إلى الاشتغال بها، حتى لا تهلك الأمم الإنسانية بما كسبت أياديها.

لذلك، تَراني هاهنا أخوض في تحديات ثلاثة فاصلة تواجه الأمتين المذكورتين، وهي: **"تفريط العرب في القدس" و"تصارع الحكام المسلمين على النفوذ" و"اقتتال العرب فيما بينهم"**؛ غير أن خوضي الفلسفي فيها ليس كخوض غيري ممن يردُّون الفلسفة إلى التاريخ أو إلى السياسة، فلا أعرِف أحدا من الكتاب العرب المعاصرين تناول هذه التحديات المهلكات تناولا فلسفيا، إن بعضا أو كلا؛ فقد تركوا سلوك طريق التأمل الفلسفي البعيد والبديع، وانعطفوا على الدراسات غير الفلسفية، سياسية كانت أو تاريخية أو اجتماعية أو إناسية أو أقوامية[1]، وأخذوا يمتحون منها ما استطاعوا أن يَمتحوه من الفرضيات والمناهج والنتائج، فيُسقطوها على هذه التحديات المهلكات إسقاطا، ويصوغوها في أساليب ركيكة ومستَغلَقة تدلُّ على قصورهم في استيعاب ما متحوه، فضلا عن تناوله بالنقد الذي يُمحِّص مناسبته للموضوعات التي أُسقط عليها.

أما تفلسفي في هذه التحديات الكيانية التي تواجه الأمتين: العربية والإسلامية،

---

(1) جرى استعمال لفظ "أقوامية" في مقابل لفظ "الإثنية".

فيتأسس على ما أطلقت عليه، في سابق مؤلفاتي[2]، اسم "**النظرية الائتمانية**"؛ وقد بيَّنت فيها أعم مبادئ هذه النظرية الفلسفية، وميَّزت أبرز خصائصها، بانيا على حقيقة إناسية لا ينازع فيها إلا مكابر، وهي أن "**الإنسان فُطر على الدين**"؛ ومن أنكر ذلك، فإنما ينكر خَلْقه[3]؛ ويكفي أن أذكر هاهنا تعريفا إجماليا لها، وهو كالتالي:

- **النظرية الائتمانية عبارة عن نظرية أخلاقية تتأسس على حقائق الإنسان التي اشتركت فيها الأديان وتتوارثها الحضارات، سواء أقرت هذه الحضارات بأصولها الدينية أو أنكرت هذه الأصول.**

وهكذا، وضعت للفصل الأول من كتابي هذا - **ثغور المرابطة** - عنوان "مرابطة المقدسي: ثغر الصراع الإسلامي الإسرائيلي" بَدَل عنوان "مرابطة المقدسي: الصراع العربي الإسرائيلي"، لأسباب لا تخفى على ذي بصيرة؛ **أحدها**، أن الأصل في هذا الصراع هو احتلال أرض ليست كالأراضي، إذ هي ملتقى الأديان المنزلة؛ فعلاقة هذا الصراع بالأرض تابعة لعلاقته بالدين، فينبغي أن يتقدم اعتبار الدين على اعتبار الأرض؛ **والثاني**، لئن طغى المنظور القومي في التعامل مع هذا الصراع، فليس هو أصل الصراع، لا عقديا، ولا تاريخيا، وإنما هو متفرع عليه، إلا أن يُراد بصفة "العربي" الدلالة على "العربي المسلم" و"العربي المسيحي" في ذات الوقت؛ **والثالث**، أن زعماء العرب، طمعا في تثبيت سلطانهم، شرعوا يخططون، لا للانسحاب من هذا الصراع فقط، بل لحمل الفلسطينيين على التخلي عن أرضهم، وإنهاء الصراع مع الإسرائيليين بالمرة؛ وحينئذ، يغدو وصف هذا الصراع بـ"العربي" لا معنى له؛ **والرابع**، أن صفة "العربي" تُخرج من هذا الصراع "غير العرب من المسلمين"؛ وفي هذا تجنٍّ عليهم، إذ ما فتئوا ينكرون أعمال الاحتلال والاستيطان، لا بقصد مساندتهم للعرب في المطالبة بأرضهم فحسب، بل أيضا بقصد التعبير عن نسبة هذه الأرض المقدسة إليهم؛ **والخامس**، أن العرب المسيحيين ينتسبون إلى حضارة المسلمين وإن لم ينتسبوا إلى

(2) انظر كتاب روح الدين؛ وكتاب بؤس الدهرانية، وكتاب دين الحياء.

(3) فقد جاء الرد على هؤلاء المنتقدين في الخاتمة من هذا الكتاب

دينهم؛ فالعربي المسيحي إسلاميٌّ حضارةً؛ فجاز أن يندرج، في صفة "الإسلامي"، "العربيُّ المسيحي" و"غير العربي المسلم"، فضلا عن "العربي المسلم"؛ والسادس، أن الحاجة إلى توسيع هذا الصراع تبدو اليوم مُلحة أكثر من أي وقت مضى؛ وصفة "إسلامي" تُحقِّق قدرا معتبرا من هذا التوسيع، لا سيما إذا صُرِفت من الدلالة على دين مخصوص إلى الدلالة الواسعة على "إسلام الوجه لله"، بحيث تشمل أي فرد مؤمن، أيا كان دينه؛ ولولا مخافة سوء الفهم، لكنت قد أطلقت على هذا الصراع اسم "الصراع الإنساني الإسرائيلي"؛ فلو أمكن توسيع مدلول هذا الصراع، بحيث يندرج فيه كل أحرار العالم، لظهرت إسرائيل بصفة المعتدي على العالم كله، وليس على العرب وحدهم؛ وفي هذا تمام التوعية بمفاسدها التي لا تنحدّ.

وقد أفردت هذا الفصل لبيان أنواع الأذى التي تأتيها إسرائيل؛ فهي تؤذي الفلسطينيين باحتلال أرضهم وانتزاع إرثهم؛ كما تؤذي المسلمين، بتطويع إرادتهم وحملهم على تطبيع علاقتهم بها؛ وتؤذي كذلك الإنسانية بتدنيس المقدَّس وتزييف القيم؛ وتناولت فيه أيضا تحديد مفهوم "المرابطة المقدسية"، باعتبارها أنجع الوسائل التي تُوصِّل إلى دفع هذه الأشكال المتعددة للإيذاء الإسرائيلي، حتى يستعيد الفلسطينيون أرضهم وإرثهم، والمسلمون سلطانهم على إرادتهم واستقلالهم في علاقاتهم، كما تستعيد الإنسانية اعتبار الأصالة واحترام القداسة.

كما أني وضعت للفصول الثاني والثالث والرابع عنوان "مرابطة الفقيه والسياسي: ثغر الصراع الإسلامي الإسلامي" بَدَل عنوان "مرابطة الفقيه والسياسي: ثغر الصراع بين أهل السنة والشيعة"، وذلك لاعتبارات مختلفة، أحدها، أن عبارة "الصراع السني الشيعي" تُلبِس، للوهلة الأولى، هذا النزاع لباس "الصراع الديني"، وهو ما يُحتاج إلى البرهان عليه، فكأنها تصادر على المطلوب؛ والثاني، ليس هذا الصراع، كما سيتضح، نزاعا بين مجموع أهل السنة وبين مجموع الشيعة، وإنما هو نزاع بين فئة مخصوصة من أهل السنة سميناها "الـمُحكِّمة" وفئة مخصوصة من الشيعة سميناها "المتظلِّمة"؛ والثالث، أن الصراع بين الفئتين في أصله

نزاع سياسي وإن توسَّل في بعض أطواره بالمعتقد، وحتى بالعرق والتاريخ؛ والرابع، أن عبارة "الصراع الإسلامي الإسلامي" لا تفيد بالضرورة أن هذا الصراع نزاع ديني، بل تبدو، على خلاف العبارة السابقة، أقرب إلى الحياد العقدي أو المذهبي؛ والأصل أن المحايد مقدَّم على المنحاز؛ والخامس، أن المقصود بهذا الصراع هو التنازع على زعامة العالم الإسلامي بين نظامين إسلاميين هما: النظام السعودي والنظام الإيراني، فيكون نعتُ "الإسلامي" أنسب من غيره، دلالةً على الطرفين وعلى محل النزاع بينهما؛ والسادس، أن العموم الذي يتصف به نعت "إسلامي" يبعث على عدم الانحياز إلى أي طرف من الطرفين، فكلاهما سواء في نسبة الإسلام إليه؛ وحرصي شديد على أن أتعرض لهذين النظامين، متجردا عن الميل الشخصي إلى أي واحد منهما، حتى أقف على حقيقة دوافع كل طرف ووسائطه ومقاصده في دخوله في هذا الصراع المؤذي لمجموع الأمة الإسلامية.

وقد اختص الفصل الثاني بالكلام عن الوسائل التي استخدمها النظامان السعودي والإيراني في ممارسة نفوذهما في العالم الإسلامي، وأيضا عن آفات التسيد التي دخلت عليهما ومواقف الفقهاء والسياسيين من هذا التسيد، شرعنةً له أو اشتراكا فيه؛ كما اختص الفصل الثالث بتوضيح كيف أن الحاجة تدعو إلى إحداث ثورة أخلاقية في النظامين، وكيف أن هذه الثورة تعيد النظر في علاقتين هما: "علاقة الـمُستَوْدَعية بالمسؤولية" و"علاقة السياسة بالدين"؛ واختص الفصل الرابع ببيان كيف أن هذه الثورة الأخلاقية ينهض بها "فقهاء جُدُد" و"سياسيون جُدُد"، بحيث يتولى "الفقهاء الجدُد" إصلاح النظام السعودي، ويتولى "السياسيون الجدُد" إصلاح النظام الإيراني.

أما الفصل الخامس، فانفرد ببحث ظاهرة "اقتتال العرب فيما بينهم"، وسماها بـ"الفتنة القابيلية"، موضّحا كيف أنها تفتح باب ما أُطلِق عليه اسم "عالم ما بعد الأمانة"؛ واستعرض مواقف المثقفين العرب المتخاذلة من هذه الفتنة والمتسبِّبة في انتشار "ثقافة الموت"، واصفا إياهم بـ"الانسلاخ"؛ ثم بيّـن كيف أن الحاجة ماسَّة إلى نوع جديد من المثقفين، هم "المثقفون المرابطون"؛ فهؤلاء يأخذون بـ"ثقافة الإحياء" التي تنبني على مبادئ ستة أساسية.

وقد ضَمَّنتُ هذه الفصول الخمسة أشكالا بيانية تلخِّص مسائلها الأساسية، وتسهِّل على القارئ تبيُّن الطريقة المتَّبعة في بسط الدعاوى والتدليل عليها، لا سيما وأنها تتأسس على مفاهيم وتصورات لم يألفها، فيحتاج إلى تَـمثُّلها واستحضارها في كل أطوار قراءته؛ ذلك، أني، بقدر ما أبحث الموضوعات المطروحة وأناقش القضايا الجوهرية، أحرص على أن أستوفي شرطين مفقودين بصورة ملحوظة في الكتابة الفلسفية العربية، **أحدهما**، استثمار الطاقة البيانية للسان العربي، لا في تبليغ الأفكار فحسب، بل أيضا في تشكيل هذه الأفكار، إن إنشاء أو بلورة أو تطويرا، مَثَلي في ذلك مَثل جمهور الفلاسفة في تعاملهم مع لغاتهم، وإلا ما كانوا ليأتوا بإبداعات وإسهامات لم يستطع المتفلسة العرب إلى حد الآن الإتيان بنظائرها في لغتهم؛ **والشرط الثاني**، التوسل بأدوات المنطق في تحليل الأفكار وترتيبها، لوجود يقيني بأن الكتابة الفلسفية، متى خلت من هذه المنهجية، صارت إلى الاضمحلال في الكتابة التاريخية أو السياسية أو الفكرانية على طريقة أربابها؛ فحتى لو عالج الفيلسوف أكثر الموضوعات تغلغلا في التاريخ أو السياسة أو الفكرانية، فإنه يتوصّل، في مقارباته التأملية لها، إلى عناصر معنوية من وراء ظواهر التاريخ وأحداث السياسية وتقريرات الفكرانية أو قل إنه يستكشف آفاقا تتسامى على هذه الظواهر والأحداث والتقريرات، آفاقا تجعل المؤرخ والسياسي والفكراني أنفسهم لا يشعرون باكتمال أعمالهم إلا بالانفتاح عليها، مدركين أن مسائلهم لا تستوعبها، ومناهجَهم لا تُوصِّل إليها.

ولا تكتفي فصول هذا الكتاب بالتحليل الموضوعي للوقائع، واقفة عند إثبات بعض الحقائق، بل تتعداه إلى تفصيل الوسائل العملية التي تُـمكِّن من التغلب على التحديات التي تسبَّبت في هذه الوقائع؛ وهذا يعني أن كتاب **ثغور المرابطة** عمل توجيهي بقدر ما هو عمل توصيفي؛ ويجب أن يكون عملا توجيهيا، وإلا حاد عن مقصده وفقَد فائدته، إذ أنه بُني على أصول النظرية الائتمانية؛ وقد تبين أن النظرية الائتمانية نظرية أخلاقية؛ ومعلوم أن النظرية الأخلاقية على نوعين: أحدهما، **"النظرية الأخلاقية الوصفية"**، وهي التي تبحث في الخطاب الأخلاقي على مقتضى المنهج العلمي، تركيبا ودلالة وتداولا؛ والثاني، "النظرية

الأخلاقية المعيارية"، وهي التي تجيب عن الأسئلة التي تتعلق بالسلوك في الحياة، وتدُلُّ على ما ينفع وما يضرّ، وعلى ما يُسعِد وما يُشقِي؛ والنظرية الائتهانية هي، بالتحديد، نظرية أخلاقية معيارية أو قل توجيهية.

لذلك، لم أذخر جهدا في الإرشاد إلى السبل التي تُـخرج من الآفات أو تَـحلُّ المشكلات أو توصِّل إلى التحوُّلات، حتى ولو بدا للناظر في هذه التوجيهات أنها تجنح إلى المثالية؛ فلا أخلاق بغير مُثُل عليا، حتى لو اقتصرت على الذات ولم تتعدَّها إلى الآخر؛ أضف إلى ذلك أن إرادة الإنسان أقوى من إكراهات الواقع، كائنا ما كان؛ إذ هي قادرة على أن تتجاوزها؛ فكم من واقع انقلب إلى ضده، حتى أصبح الواقع المنقلِب[4] هو الواقع الذي لا يرتفع.

فهل في المثالية أبعدُ مِن أن يُدْعَى إلى توحيد الألوهية في أمة كانت لا تعرف إلا تعدد الآلهة! فكم احتاجت هذه الأمة من التحولات الجذرية في وجدان أبنائها وفي عقولهم وسلوكاتهم وتعاملاتهم، حتى يَـخرجوا من عبادة الحجر والشجر إلى عبادة رب واحد مالك لكل شيء! ومع ذلك، أصبح التوحيد فيها هو الواقع الذي لا يزول.

---

(4) "الواقع المنقلِب" هنا بمعنى "الواقع الذي أدى إليه الانقلاب".

الفصل الأول

مرابطة المقدسي
ثغر الصراع الإسلامي الإسرائيلي

في هذا العالم الذي فقَدَ خُلُق الحياء، بحيث بات كل قويٍّ فيه يصنع ما يشاء، لا غرابة أن يَلْقى الإنسانُ ألوانا شتى من الأذى، غير أن ما يلقاه "الإنسان الفلسطيني" من أذى الأباعد والأقارب جميعا ليس له نظير ولا تقدير، ناهيك عما يقاسيه من "الكيان الإسرائيلي" الذي أضحى إيذاؤه لا وصْف له كأنه الشر المطلق؛ إذ أن أشكال هذا الأذى الإسرائيلي أكثر من أن نحصيها واحدا واحدا، فلا نكاد نحصي ما وُجِد منها في الآن، حتى تفجؤُنا أشكال أخرى لم تكن في الحسبان.

وحتى نقف على حقيقة هذا الإيذاء الذي أشبَهَ الشرَّ المطلق، نحتاج إلى أن نعرف حقيقة هذا الإنسان الذي أوذي أيما أذى؛ فالإنسان الفلسطيني له خصوصية ليست لسواه، إذ أرضه "ملتقى العوالم"، الشهادي منها والغيبي؛ وإرثُه "ملتقى الأبعاد"، الزمني منها والسرمدي؛ ومن كانت هذه صفاته، لا تفيد في معرفة حقيقته "المقاربة التاريخية"، لأنها تُسقط بُعده السرمدي، حتى ولو لم تُسقط عالمه الغيبي؛ كما لا تفيد، في هذه المعرفة، "المقاربة القانونية"، لأنها تُسقط عالمه الغيبي حتى ولو لم تُسقط بُعده السرمدي، ولا، بالأوْلى، تفيد فيها "المقاربة السياسية"، لأنها تُسقط عالمه الغيبي وبُعده السرمدي كليهما، فتكون أبعد المقاربات، وصولا إلى معرفة حقيقة هذا الإنسان، مَثَلُها في ذلك مَثَل من يبتغي أن يزن الجبل بميزان الذهب، بل، أدهى من ذلك، لأن هذه المقاربة تنطوي على عنصر تحليلي يناقض، كما سيأتي بيانه في موضعه، حقيقة هذا الإنسان، مَثَلها في ذلك مَثَل من يبتغي أن يولج الجمَل في سمِّ الخياط؛ ومع ذلك، تبقى "المقاربة السياسة" هي الاختيار المنهجي الطاغي اليوم في تناول الأذى الواقع على الفلسطيني؛ وفي هذا دلالة على أننا لا زلنا بعيدين عن إدراك هذه الحقيقة؛ فالإنسان الفلسطيني لا يمكن أن تُعرف حقيقته، ولا أن تُدفع أذيته، إلا بمقاربة تصل العالم الشهادي لأرضه بعالمها الغيبي، كما تصل البعد الزمني لإرثه ببعده السرمدي.

وغرضنا في هذا الفصل هو، على وجه التحديد، أن نسلك مقاربة فلسفية لا تُجرِّد الأرض الفلسطينية من أيّ عالم من عوالمها، بل تحفظ لها هذه العوالم كلها، ولا تُجرِّد الإرث الفلسطيني من أي بُعد من أبعاده، بل تحفظ له هذه الأبعاد كلها، عسى أن نتبين طبيعة الأذى الفلسطيني، ونهتدي إلى طريقة دفعه.

ومبنى هذه المقاربة التي أطلقنا عليها اسم "**المقاربة الائتمانية**" على مبدإ أساسي، وهو أن لكل شيء بعدين، أحدهما، **الصورة**، وهي المظهر الخارجي؛ والثاني، **الروح**، وهي الجوهر الداخلي، بناء على أن الروح (أو الجوهر الداخلي) هي الأصل في تفسير الصورة (أو المظهر الخارجي) وأن الصورة إنما هي تعبير عن الروح أو، إن شئت قلت، هي **تصوير لها**.

وإذا نحن طبَّقنا هذا المبدأ الائتماني على الإيذاء الإسرائيلي، تبيَّن أن صورة هذا الإيذاء تقوم، على وجه الإجمال، في إيذاء الفلسطينيين من جانبين، أحدهما: "**إيذاء الأرض التي بارك فيها ربهم**"؛ والثاني، "**إيذاء الإرث الذي أنتجته فطرتهم**"؛ ومتى تأملنا هذين الإيذاءين: "إيذاء الأرض المباركة" و"إيذاء الإرث الفطري"، وجدنا أن روح "إيذاء الأرض المباركة" تتمثل، بالذات، في إيذاء الذي بارك هذه الأرض، أي "**إيذاء الإله**"[1]، وأن روح "إيذاء الإرث الفطري" تتمثل، بالذات، في إيذاء الذي أنتج هذا الإرث، أي "**إيذاء الإنسان**"؛ تترتب على هذا نتيجتان:

أولاهما، أنه لما كانت الروح هي الأصل في تفسير الصورة، وجب أن يكون "**إيذاء الإله**" هو الأصل في تفسير "**إيذاء الأرض**"، وأن يكون "**إيذاء الإنسان**" هو الأصل في تفسير "**إيذاء الإرث**".

والثانية، أنه لما كانت "مسألة الإله" و"مسألة الإنسان" لا تعنيان الفلسطينيين وحدهم، وإنما تعنيان الناس كافة، فقد لزم أن لا يختص الإيذاءُ الإسرائيلي بالفلسطينيين وحدهم، بل يَعمُّ غيرهم من الناس، بحيث يتوجب على غير الفلسطيني أن يشتغل اشتغال الفلسطيني

(1) الأصل الذي اعتمدناه في استعمال عبارة «إيذاء الإله» هو الآية القرآنية: «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا»، سورة الأحزاب، 57.

بدفع الأذى الإسرائيلي الذي لَحِق الإله من حيث هو إله ولَحِق الإنسان من حيث هو إنسان.

وهاهنا، تُطرح أسئلة ثلاثة تتعيَّن الإجابة عنها، أحدها: كيف يتجلى إيذاء الإله عند الإسرائيليين؟ والثاني: كيف يتجلى إيذاء الإنسان عندهم؟ والثالث: كيف يمكن التصدي لهذين الإيذاءين؟

1. احتلال الأرض وإيذاء الإله

يمكن القول بأن إيذاء الإله، عند الإسرائيليين، يشهد به تاريخهم الطويل؛ إذ أن ذاكرتهم التوارتية والتلمودية تحفظ أن أسلافهم، منذ أن خرجوا من مصر، وهم ينقضون المواثيق والعهود التي أخذها الحق سبحانه منهم، ويخالفون أوامره ونواهيه، ويؤذون أنبياءه ورسله إليهم، حتى كأنهم في حرب سجال معه[2]؛ ولما كانت هذه الذاكرة تُحدِّد مسالكهم في حاضرهم، فقد عادوا إلى هذا الإيذاء الأول، يُحيون به غابر ماضيهم؛ وتجلت عودتهم الحالية إلى إيذاء الإله في واحد من أفحش وجوهه، ألا وهو منازعة الإله في صفة عظمى من صفاته[3]؛ وهذه الصفة هي "المالك"؛ فالحق سبحانه هو المالك المطلق الذي يؤتي الملك من يشاء وينزعه ممن يشاء؛ لكن هؤلاء الإسرائيليين أبوا إلا أن يكونوا هم المالكون وغيرهم هم المملوكون، بل أرادوا أن يستأثروا بالتملُّك، أسبابا وآثارا، حتى استوى عندهم الأمران: "المِلك" و"الوجود"، فمن لا يَملك، أنَّى له أن يوجد؛ وحيث إن حبَّ التملك استبد بكلية قلوبهم، حتى إنهم، بدونه، لا يشعرون بوجودهم، فقد ركبوا كل الوسائل التي توصِّلهم إلى امتلاك الأرض المباركة، واتبعوا فيها كل الأساليب التي في مُكنتهم، لا يبالون إن هضموا حقا أو تعدَّوا قانونا أو نكثوا عهدا أو خالفوا وعدا، بل لا ينفكون يبحثون عن

---

(2) انظر بعض القصص الواردة بهذا الصدد في كتاب التوراة.

(3) قد بلغت هذه المنازعة حد الاعتقاد بأنهم أقدر على التحقق بمقتضيات صفة «المالكية» منه؛ تدبر الآيتين الكريمتين: «لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ»، سورة آل عمران، 181؛ «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ»، سورة المائدة، 64.

مسوِّغات التمسك بهذه الوسائل والأساليب التملكية، على ظلمها وخبثها، مستشعرين أنهم يضاهون الإله في التصرف في مُلْكه كيف يشاء؛ وبنوا وسائلهم وأساليبهم في منازعة المالكية الإلهية على المبدإ التالي:

● **كل ما يمكن احتلاله من أملاك غيرهم، فهو، بالضرورة، مِلك لهم.**

لذا، اختير لهذا الاحتلال للأرض اسم يميزه عن غيره، وهو "الإحلال"؛ وحدُّه الائتماني هو كالتالي:

● **الإحلال هو احتلال الأرض، منازعةً للمالكية الإلهية.**

وقد نُـجمِل وسائلهم الإحلالية، كما هو معروف، في ثلاث: إحداها، الاستيلاءُ بالقوة على بُقع الأرض، عامة كانت أو خاصة؛ والثانية، الاستيلاءُ على ما فوق الأراضي، منازل كانت أو منابع أو مآثر؛ والثالثة، الاستيلاءُ على ما تحت هذه الأراضي، أساسات كانت أو دعامات أو حفريات.

كما نحصي من أساليبهم الإحلالية ما يأتي: أولها، **"الإحلال الثابت"**، وذلك ببناء المستوطنات والجدران والطرق الالتفافية؛ والثاني، **"الإحلال المتوسِّع"**، ويتم بطريق الضم والإلحاق؛ والثالث، **"الإحلال المتدرِّج"**، ويقوم في تطبيق القوانين الإسرائيلية وممارسة الطقوس اليهودية؛ والرابع، **"الإحلال المطلق"**، زمانا ومكانا؛ إذ أن كل مدة يستغرقها مكوثُهم في أي مكان من أرض فلسطين وما حولها عَدُّوها حقا لهم؛ وكلما طال هذا المكوث، زعموا أنهم أحق بهذا المكان؛ كما أن كل موضع تطؤه أقدامهم، يصير في حكم الحيِّز الذي لهم، فـ"حدود دولتنا، كما يقول قادتهم، حيث تصل أقدام جيوشنا"؛ وحيث إنه لا اعتبار عندهم إلا للقوة وحدها، فكل ما تمتد إليه أبصارهم من أراضي غيرهم، أضحى بالإمكان أن تطأه أقدامهم؛ بل، أكثر من ذلك، كل مكان توهَّموا أن أسلافهم مكثوا فيه قليلا أو عبروا به عبورا، حسبوه مِلكا لهم؛ "إنِّي، كما تقول زعيمة لهم، أشمُّ رائحة أجدادي في خيبر"؛ والخامس، **"الإحلال المقدَّس"**، ويقوم في التسلُّط على الأماكن المقدَّسة، بحيث ينضبط هذا التسلُّط بالمبدإ التالي:

- على قدر قُدسية المكان المحتل، يكون الشعور بالملكية.

يترتب على العمل بهذا المبدإ الإحلالي أنهم لا يشعرون بأنهم ظفروا بـمبتغاهم في منازعة الإله، حتى يملكوا ما يملك، بحيث تصير بيوته عينَ بيوتهم؛ وحينها، لا نعجب أن يهجموا على احتلال "بيت المقدس" أيما هجوم، مختلقين من خفي الخِطَط والحيل ما لا يخطر ببال أحد؛ ولن يستقر لهم قرار، حتى يعرِّضوا "المسجد الأقصى" بكامله للدمار؛ فيتأتى لهم، حينها، أن يقيموا مكانه رمز الـمِلكية عندهم، أي هيكلا يضاهون به الإله في الاتصاف بالـمُلك[4].

يلزم مما تقدم أن خصوصية الدولة التي أنشاها الإسرائيليون، وقد خلعوا عليها أوصاف العدل والمساواة والحرية، ليس الاشتراك في التدبير، وإنما الاشتراك في التمليك، إذ أن فئاتهم تتقاسم الشؤون كما تتقاسم الغنائم، لا فقط لأن مدار هذه الشؤون على الممتلكات المسلوبة عنوة من أصحابها الشرعيين، بل لأن عقولهم وقلوبهم تكيَّفت بوصف الـمِلكية إلى حد أنها لا تتعامل مع أي شأن، كائنا ما كان، إلا كشيء يُـمتَلك، إن لم يكن من نصيب هذا، فهو من نصيب ذاك؛ فحقيقة الدولة الإسرائيلية أنها أقرب إلى كونها مؤسسة أعمال منها إلى كونها مؤسَّسة أحكام؛ ومتى سلَّمنا بأن هذه الأعمال مجتمعةً تبلغ الغاية في منازعة الإله في صفة "المالكية"، ظهر أن هذه الدولة عبارة عن النموذج الأمثل لطغيان روح التملك؛ ولا ينقضُ هذه الحقيقة مطلقا أن وُجدت أو توجد، تحت رعايتها أو في ظلها، تجمُّعات خالية من الـمِلكية الخاصة أو تكتلات آخذة بأساليب الاشتراكية، لأن القصد الأول من وراء إنشاء هذه التجمعات والتكتلات هو، بالذات، الاستعداد لمزيد الامتلاك بطريق الإحلال[5].

2. احتلال الفطرة وإيذاء الإنسان

لئن كان الإسرائيليون لا يستحيون من الإله، فبأن لا يستحيوا من الإنسان من باب

---

(4) هذا إن لم يذهب بهم الطغيان إلى حد ادعاء التفرد بكمال المالكية، لا سيما وأن اعتقادَهم جازم بأن الذي بناه أول مرة أوتي مُلكا لم يؤته أحد من العالمين.

(5) الحكمُ للقصد الخفي، لا لظاهر الفعل.

أَوْلى؛ وإذا كانوا قد آذوا الإله في أخصِّ صفاته، فبأن يؤذوا الإنسان في أخص صفاته من باب أَوْلى؛ ولما اتخذ هذا الأذى صورة الاحتلال، لزم أن يكون إيذاؤهم للإنسان عبارة عن احتلالِ أخص ما يميزه، وهو، بالذات فطرته التي بها يصنَع تراثه الأصيل؛ والفطرة عبارة عن الذاكرة التي تحفظ القيم والمعاني الأصلية المبثوثة في روح الإنسان منذ خَلْقه، نازلة من الروح منزلة الجوهر؛ فلنسمِّ هذا الاحتلال للفطرة، باعتبارها صانعة للتراث باسم "الحلول" [في مقابل "الإحلال" الذي هو احتلال للأرض، باعتبارها مِلكا للإله، منازَعةً له]؛ فـ"الحلول الإسرائيلي" عبارة عن إفساد الفطرة لدى الإنسان الفلسطيني بِما يجعله يتلقى بالقبول مفاسد احتلال أرضه، اغتصابا وتهجيرا وتشريدا وتدميرا وتجريفا وتقطيعا؛ والتعريف الائتماني للحلول هو كالآتي:

- **الحلول هو احتلال الفطرة المؤصِّلة، جلبا للقبول بتدنيس الأرض المقدَّسة.**

فلنوضح الآن كيف أن هذا الإفساد للفطرة يختلف باختلاف درجتي الحلول، وهما: "**قلب القيم**" وهو حلول جزئي؛ و"**سلب الفطرة**"، وهو حلول كلي.

1.2 . قلب القيم

إن إحدى درجات إفساد الفطرة هو فصل الإنسان عن بعض القيم الفطرية بما يخدم أغراض الساعي إلى هذا الإفساد؛ ولما بلغ أذى الإسرائيليين غاية التعارض مع هذه القيم الأصلية، فقد اشتدت حاجتهم إلى هذا الفصل، حتى يتسنى لهم أن يعبثوا بقدرة الإنسان الواقع تحت احتلالهم على التقويم الصحيح للأمور؛ ويتمثل هذا العبث في حمله على الانتقال من القيم الفطرية إلى أضدادها، حتى يرى الحق الذي معه باطلا، ويرى الباطل الذي معهم حقا؛ ومتى تمكنوا من ترسيخ هذه "القيم الأضداد" في نفس الإنسان الفلسطيني، أحدثوا فيها أنواعا ثلاثة من الإفساد.

1.1.2 .إفساد الذاكرة؛ يتمثل هذا الإفساد في جعل الفلسطيني يقدح في سابق اعتقاداته وقِيمه أو يتخلى عنها أو ينكرها أو ينساها بالمرة، أو حتى إذا لم ينسَها، تفتر همته اتجاهها، بحيث يستوي عنده وجودها وعدمها؛ ومثال هذا الفساد أن يرى أن تعلُّق المسلمين

بالمسجد الأقصى انتهى مع تحويل القبلة إلى المسجد الحرام، أو يرى أن تعظيم الصخرة يرجع إلى الأمويين، دعما لمركزهم السياسي، بل صرفا للناس عن شد الرحال إلى المسجد الحرام؛ وهذا يعني أن الهدف من إفساد الذاكرة هو أن يؤدي إلى **اختلال علاقة الفلسطيني بماضيه.**

2 . 1 . 2 .**إفساد الثقة بالذات**؛ يتجلى هذا الإفساد الثاني في جعل الفلسطيني يفقد ثقته بقدرته الذاتية على التغيير أو ييأس من إمكان دفع المظالم المرتكبة في حقه، مستسلما لقدَره ومصيره، أو يرتاب في فائدة المقاومة، أسلوبا لاسترداد حقوقه، حتى يكاد يرى فيها إرهابا، لا دفاعا، وإتلافا، لا إحياء، وذلك لِـما استجَدّ عنده من **خصوص الاعتقاد** بأن الواقع لا يرتفع وأن الالتزامات مع الإسرائيليين لا تنخرم، فضلا عن **عموم الاعتقاد** بأن العلاقات بالآخرين، شعوبا كانوا أو دولا، إنما هي علاقات مصالح متبادلة يضبطها مبدآن هما: "**مبدأ الواقعية السياسة**" و"**مبدأ العقلانية الإجرائية**"؛ وهذا يعني أن الهدف من وراء هذا الإفساد الثاني هو أن يؤدي إلى **اختلال علاقة الفلسطيني بحاضره.**

3 . 1 . 2 .**إفساد التوجه**؛ يتمثل هذا الإفساد الثالث في جعل الفلسطيني يضطرب في اختياراته وأولوياته، فلا ينعقد قلبه على شيء، ولا يحسم في شيء؛ وكذا جعلِه يتقلب في تحديد مطالبه ومقاصده، فلا يجزم بشيء، ولا يتجه إلى شيء، فاقدا قبلته بالمرة، كأن يتنازعه "الاندماج في المجتمع الإسرائيلي" و"العمل على حفظ خصوصيته" أو يتنازعه "خيار المفاوضة" و"خيار المقاومة" أو يتنازعه "مبدأ التعايش السلمي في ظل الدوليتين" و"مبدأ التحاكم إلى نظام علماني في ظل دولة واحدة"؛ من أجل ذلك، لم ينفك الإسرائيليون يدفعوه إلى مزيد الاستغراق في المصالح الخاصة والعلاقات العامة والروابط الخارجية، هذا الاستغراق الذي يحجب عنه، حتما، تصوُّر الآفاق وتبيُّن المشاريع؛ وهذا يعني أن الهدف من وراء هذا الإفساد الثالث هو أن يؤدي إلى **اختلال علاقة الفلسطيني بمستقبله.**

وتجدر الإشارة بهذا الصدد إلى أنه متى اختلت **علاقة الفلسطيني بالزمان** في أبعاده الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، اختلت كذلك **علاقته بالمكان**؛ ذلك أن الزمان، بموجب تعامل أسلافه الخاص معه، يُعتبر مقياسا من مقاييس المكان، بل شرطا من

شروطه؛ فالوقت الذي يستغرقه الوصول إلى الأرض المقدَّسة هو الذي يحدد عندهم مكانها، فهذه الأرض هي على مسيرة كذا شهور أو مسيرة كذا أيام أو مسيرة كذا ساعات؛ فالسير إلى أي ناحية من هذه الأرض المباركة لا يقل فضلا عن الإقامة فيها أو المجاورة بها؛ وما كان ليفوت الإسرائيليين، وهم الذين أقنعوا العالم بأحقيتهم في أرض سَكنها لسنوات معدودة بعض أجدادهم المزعومين قبل ثلاثة آلاف عام، إدراكُ أهمية الزمان، أسلوبا فعالا في انتزاع المكان؛ لذلك، تراهم يحرصون على أن يحدثوا الاختلال في علاقة الفلسطيني بالزمان حِرصَهم على إحداث الاختلال في علاقته بالمكان؛ فما إجراءات النفي وتوالِي المنع من دخول مدينة القدس ومن الصلاة في المسجد الأقصى لِـمُدَد مختلفة، عقابا، أو بحسب الأعمار، احترازا، وكذا تقسيم أوقات العبادة بينهم وبين الفلسطينيين ومنع الأذان في المدن الفلسطينية إلا بعضُ الأعمال الخبيثة المراد بها **إضعاف تعلُّق الفلسطيني بالمكان بطريق إضعاف تعلُّقه بالزمان.**

2.2. سلب الفطرة

إذا كان "قلب القيم" إفسادا للفطرة، فإن "سلب الفطرة" نهاية في إفسادها؛ فاحتلال الفطرة الذي أسميناه بـ"**الحلول**" هو أوسع وأظهر في "سلب الفطرة" منه في "قلب القيم"؛ إذ أن "قلب القيم" هو فصلٌ لبعض القيم عن الفطرة واستبدال أضدادها مكانها، بينما "سلبُ الفطرة" هو **اجتثاثها أو استئصالها**، بحيث يكون "**الحلولي**" **إنسانا بلا فطرة**، قاطعا صلته بعالم الغيب الذي خرج منه، وعُرف هذا النوع الكلي من الحلول، في الخطاب السياسي والقانوني المتداول، باسم "**التطبيع**"؛ و"التطبيع" الذي يريده الإسرائيليون ينقسم باعتبار سعته الجغرافية إلى ثلاثة أنواع: "التطبيع الفلسطيني" و"التطبيع العربي" و"التطبيع الإسلامي" يُرتِّبون بعضَها على بعض؛ فقد سعوا، في البداية، إلى التطبيع الإسلامي، ظنّا منهم أنه يفتح الطريق للتطبيع مع العرب ولو على جهة السر؛ وبعد اتفاقيات "كامب ديفيد" و"وادي عربة"، طمِعوا في أن يكون التطبيع العربي الجزئي طريقا إلى التطبيع الكلي معهم؛ ثم، بعد اتفاقيات "أوسلو"، اتخذوا التطبيع الفلسطيني مطية لتحصيل المزيد من التطبيع

العلني؛ والآن، وقد أصاب العالم العربي ما أصابه من آفات التنازع والتقاتل والجهالة والعمالة، يُركِّزون على التطبيع العربي العلني، باعتبار التردي العربي الحالي فرصة لا تُفوَّت لإملاء تصوُّرهم للتطبيع العلني على من لا يزال من العرب مترددا في الهرولة إليهم، تمهيدا لتصفية القضية الفلسطينية بصفة نهائية؛ ولا يهمنا التعرض لبنود هذا التطبيع التي أضحى يعرف فداحةَ أخطارها القاصي والداني بقدر ما يهمنا الوقوف عند بعض الخصائص الحلولية التي يتصف بها المطبِّعون والتي تجعل التطبيع عبارة عن تضييع ما لا يُضيَّع من مزايا الذات الإنسانية؛ ولنذكر من أشكال هذا التضييع أربعة، وهي:

1.2.2. تضييع الطبيعة؛ لقد أريد بـ"التطبيع مع الكيان الإسرائيلي"، بطريق دلالة المطابقة، الارتباط بهذا الكيان بما يجعل وجوده في فلسطين وجودا مشروعا؛ كما أريد به، بطريق دلالة الالتزام، أن هذه المشروعية توجب لهذا الكيان أكثر مما يجب لغيره من دول الجوار، بِـحُكم تفوُّقه في مختلف مجالات الحضارة المعاصرة؛ لكن الارتباط الذي يكون بهذا الوصف لا تصح تسميته بـ"التطبيع"، وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

أ. أن لفظ "التطبيع" تفعيل من "الطبع" أو "الطبيعة"؛ و"الطبيعة" هي "الجِبِلَّة"، أي الخُلُق الذي يتصف به الإنسان من أصل الخِلْقة[6]، بينما الارتباط بالكيان الإسرائيلي يتعلق، أساسا، بإضفاء المشروعية على كيان غير مشروع، فأدلُّ اسم عليه هو "الشرعنة" (أو قل"التشريع")؛ والشرعنة خلاف التطبيع، فقد تُـمنَح الشرعيةُ لِـما ليس بطبيعي، كما أن "الطبْعية" قد توجد فيما ليس بشرعي، لأن الشرع عبارة عن "وضع" منشؤه الأمر التكليفي، في حين أن الطبيعة عبارة عن "خِلْقة" منشؤها الأمر التكويني.

ب. أن مفهوم "التطبيع" يقوم على افتراض مسبَّق، وهو أن الارتباط بالكيان الإسرائيلي كان طبيعيا قبل الآن؛ لكنه لم يبق كذلك، فيتعيَّن ردّه إلى سابق عهده الطبيعي؛ والحال أن

(6) إن مفهوم «الطبيعة»، بموجب دلالتها على الخِلقة، أقرب إلى معنى «الفطرة»، إذ الفطرة هيئة جُبِل عليها الإنسان كما جُبِل على الصفة الطبيعية؛ فإذا قيل: «التطبيع»، فكأنما قيل «التفطير»، أي إضفاء الصفة الفطرية على الشيء؛ وهذا يناقض ما قررناه من كون «التطبيع» هو احتلال للفطرة، أي حلول، وأن الحلول الكلي إنما هو اجتثاث للفطرة، لا تثبيت لها كما يكون التطبيع تثبيتا للطبيعة.

هذا الافتراض المسبَّق باطل؛ وإذا بطل هذا الافتراض، صار التطبيع في حكم ما لا معنى له، بحيث لا يقبل الحكم عليه، لا صدقا ولا كذبا، إذ كيف يُطبَّع مع ما لم يسبِق له أن كان طبيعيا!

ج. أن التطبيع لا يصح إطلاقه على الارتباط بالكيان الإسرائيلي إلا في معنى يضادّ المراد منه؛ وصيغة "التفعيل"، في اللسان العربي، تُـمكِّننا من ذلك، إذ أنها من صيغ الأضداد؛ فمثلا، لفظ "التمريض"، فإذا قيل: "مرَّض فلانا"، فقد يراد أنه "صيَّـره مريضا"، وقد يراد ضد هذا المعنى، أي "أزال عنه مرَضه"؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد جاز لنا أن نستعمل مفهوم "التطبيع" في معنى **إزالة الوصف الطبيعي عن الارتباط بالكيان الإسرائيلي**، حتى ولو أقيمت علاقات معه في السر أو العلن؛ فيصير قولنا: "الدول العربية المطبّعة" مرادفا لقولنا: "الدول العربية التي ارتبطت بالكيان الإسرائيلي بعلاقات غير طبيعية".

مما أتينا على ذكره، يلزم أن المطبِّع ينقلب عليه مقصوده، إذ بقدر ما يريد أن يَدخل في علاقات طبيعية مع الكيان الإسرائيلي، فإنه لا يفعل إلا أن ينزع عنها صفتها الطبيعية، نظرا لأن الفطرة التي تُـمكِّنه من إضفاء هذه الصفة بحقها على الموصوف، صارت، بحكم وضعه الحلولي - أي بحكم احتلال هذا الكيان لفطرته - مفقودة عنده.

2.2.2. **تضييع الروح**؛ لما كان الأصل في التطبيع هو الحلول الكلي، أي احتلال الفطرة، فقد يظنُّ الظان أن هذا الحلول مبعث حياة للروح التي تحمل هذه الفطرة، بحجة أن الأصل في "الحلول" هو أن المبدأ الحالَّ يكون أسمى من المحل الذي يحلُّ فيه، ممتزجا به امتزاجا يبعث فيه القوة التي لم تكن فيه؛ لكن هيهات أن يكون هذا وضع المطبِّع مع الحلول الإسرائيلي، وتوضيح ذلك من الوجوه الآتية:

أ. يقوم الحلول الإسرائيلي في اقتلاع فطرة المحتل من جذورها؛ وقد ذكرنا أن الفطرة عبارة عن جوهر الروح، بحيث توجد الروح بوجوده؛ فإذا انتُزِع الجوهر، انتُزِعت الروح؛ فيلزم أن الحلول الإسرائيلي، باجتثاثه لفطرة المحتل، إنما يجتث روحه، واجتثاث الروح شرٌّ من اجتثاث البدن؛ وعلى هذا، يكون المطبِّع قد آثر موت روحه على موت بدنه.

ب. ليست الإرادة الإسرائيلية[7] التي تقصد أن تَـحلَّ في فطرة المحتل أشرف من هذه الفطرة؛ وبيان ذلك أن الفطرة تتضمن المعاني والقيم التي فُطر عليها الإنسان، مادام أنه قد خُلِق في أحسن تقويم، بينما الأصل في الإرادة الإسرائيلية الأخذ بالقيم المضادة لهذه القيم الفطرية؛ فينتج أن الإرادة الإسرائيلية لن ترقى أبدا بالذات التي تحلّ فيها، وإنما تتردى بها إلى الدرك الأسفل؛ وعلى هذا، يكون **المطبِّع قد استبدل الإرادة الدنيا بفطرته التي هي أعلى.**

ج. بُنِيت الإرادة الإسرائيلية، أصلا، على حشْد من الأساطير والأباطيل التي لا قِبل للعقل بها، بينما الفطرة منشؤها عالم الحقائق الملكوتية التي لا يَـملك العقل إلا أن ينبهر بجلالها، مقرا بعجزه عن إدراكها؛ فإذا تطاولت الإرادة الإسرائيلية على الفطرة، مقتحمة رحابها، لم يكن بُدٌّ من أن تحجب عن صاحبها، بأساطيرها الباطلة، هذه الحقائق العظمى؛ ومن ثم، يكون **المطبِّع قد استبدل فاسد الأوهام بصحيح الحقائق.**

د. يَـملك الإنسان القدرة على أن يولِّد من القيم الأصلية للفطرة قيما أخرى يُكوِّن مجموعُها ما قد نسميه بـ"الحكمة"، بحيث ينقسم زاد الإنسان من القيم إلى قسمين: "قيم الفطرة" و"قيم الحكمة"؛ وإذا صح هذا، صح معه أيضا أن الفئات الثلاث التي تتعرَّض للتطبيع - وهي: "الفلسطينيون" و"العرب" و"المسلمون" - على الرغم من اتحاد فطرتها، يمكن لكل واحدة منها أن تُفرِّع على هذه الفطرة الواحدة قيما مختلفة تخصها، بحيث تكون لكل فئة **حكمتها** الخاصة بها؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد لزم أن يؤدي حلول الإرادة الإسرائيلية في أفراد هذه الفئات الثلاث، لا إلى انتزاع فطرتها فحسب، بل أيضا إلى محو حكمة كل فئة منها، لأن الإرادة الإسرائيلية تحتل فضاءها الروحي بكليته؛ من هنا، يكون **المطبِّع قد قضى على نفسه بموتين شنيعين: "موت الفطرة" و"موت الحكمة".**

هـ. قد يقال بأن الإرادة الإسرائيلية، هي الأخرى، تتأسس على **"المعرفة الإسرائيلية"** التي تنزل منزلة "الحكمة" التي اختص بها الإسرائيليون، وهي مجموعة القيم العلمية والتقنية

(7) المقصود هو الإرادة المؤسَّسة على الفكرانية الصهيونية والثقافة اليهودية والسياسة الإسرائيلية.

التي اكتسبوها، وأن الفلسطيني أو العربي أو المسلم يشعر إزاءها بضآلة علمه وضحالة فكره، فيكون حريا به أن يتقبل حلول الإرادة الإسرائيلية في فطرته، لكي يُحصِّل هذه القيم المفقودة عنده؛ الجواب أن الإسرائيلي، بحكم منطق الاحتلال، يحرص على أن يمنع المحتل من الوصول إلى هذه المعرفة النافعة، خوفا من أن يطاوله، يوما، ويقوى على تحرير نفسه، بل إنه يعرِض هذا المنع نفسه، دهاءً ومكرا، في صورة معرفة أخرى تجعل المحتل ينخدع بها، منصرفا عن طلب المعرفة التي مُنعت عنه؛ وحسبنا شاهدا على ذلك المعرفة التي صيغت بها اتفاقيات "أوسلو" والتي انخدعت بها منظمة التحرير الفلسطيني، فهل في الانخداع السياسي أكبر من أن يُتَّفق على قشور الصراع، ويؤجَّل اللب كالقدس والحدود إلى مفاوضات لا يحدها زمان ولا يُحدَّد لها مكان! وعلى هذا، يكون المطبّع قد أخذ بالمعرفة التي تحجبه عن المعرفة.

وخلاصة القول إن الحلولي المطبّع يستبدل الذي هو شرٌّ بالذي هو خير، مضيّعا فطرته؛ إذ يؤثر موت فطرته على موت بدنه، بل يجمع إلى موت فطرته موت حكمته؛ كما أنه يؤثر الاستغراق في الوهم الأسطوري على أن يرقب الحقيقة الروحية، بل إنه يتعلق بالمعرفةالإسرائيلية التي تضرّه، ولا تنفعه.

3.2.2 . **تضييع القداسة**؛ لقد أخذ "القدُّوس"، سبحانه وتعالى، في عالم مقدَّس، من الإنسان، وهو في حالته القُدسية، ميثاق الائتمان على أمور مقدَّسة؛ فـ"المقدَّس" أول مكوّن فطري قاعدي ائتُمن عليه الإنسان؛ ومعلوم أن الحلولي يتعاطى تطبيع نفسه على الاعتقاد بأن الأرض المقدَّسة ليست بالقداسة المظنونة، ولا الحرم القدسي، ولا المسجد الأقصى بهذه القداسة، فيستوي عنده احتلال الإسرائيلي لهذه الأمكنة واحتلاله لغيرها، بل يستوي تسليمها الطوعي له وتسليم سواها، رافعا القدسية عن هذه الأمكنة؛ ولما كان "المقدَّس" هو كل مطهَّر من الدنس، أيا كان، وكان أوْلى الدنس بالتطهير هو الشرك، وقع الحلولي المطبّع في تدنيس المكان الذي طُهِّر من الشرك، بل تبدَّلَ، بفطرة التقديس، نزعة التدنيس.

ومعلوم أن "المنزَّل" (أي التنزيل) صورة أخرى للمقدَّس كما أن "الأرض" صورة من

صُوره؛ بيد أن المطبِّع يهُون عليه أن يعبث بالكتاب المنزَّل على قدر ما يطلبه المحتل الإسرائيلي؛ فيتأوَّل الآيات القرآنية على غير وجوهها، ليّا لنصوصها، ويشتغل بحذف السُّوَر التي تقص أخبار اليهود، إن نكثا للعهود، أو مخالفة للمواثيق، أو عبادة للأوثان، أو قتلا للأنبياء، مع أن التصديق بهذه الأخبار المحذوفة شرط في التحقق بالإيمان؛ بل يتجرأ على ما لم يجرؤ عليه أحد، فيصرف بعض أركان الدين كركن الجهاد، متعلّلا بأنه مجرد إرهاب، حتى في صورته الدفاعية، إذ يُصرُّ على أن الكيان الإسرائيلي يجنح إلى السلم، معتبرا دفعَ الاحتلال إنما هو اعتداء عليه؛ وحيث إن "المنزَّل" هو أساس الاتصال بين العوالم، ظاهرها وباطنها، فإن عبث المطبِّع به يجعل شعوره بهذه الصلة يختل أيما اختلال؛ وإذا اختل شعوره، اختل إدراكه، فيَحسَب أنه يُـحسن حيث يسيء، ويهتدي حيث يَضلُّ؛ وهكذا، **فإن تطاول المطبِّع على حرمة المنزَّل يذهب بآخر بقية من منزوع فطرته، ألا وهو عقله!.**

ولا يكتفي المطبّع بأن يأتي ما أتى، تدنيسا للمقدَّس، وتحريفا للمنزَّل، بل يشتغل **بترويض نفسه على مزيد التدنيس والتحريف**، كاسرا آخر الموانع النفسية، ومتجاوزا كل الاعتبارات المضادة، كيما يُـحصِّل الاستعدادات النفسية الضرورية، ويصيرَ له التطبيع بمنزلة "**الطبع**" الذي لا انفكاك عنه، إذ يكون قد استدخل، في نفسه، ضوابطه وشرائطه على تمامها؛ وعندها، فكما هان عليه أن يرفع القدسية عن "بيت المقدس"، فكذلك يهون عليه أن يرفعها عن "بيت الكعبة"، متى امتدت أطماع المحتل الإسرائيلي إلى ما حوله من الأرض المباركة، حرصا منه على استرضائه؛ وكما أنه هان عليه أن يُسقط بعض الكتاب المنزَّل، فكذلك يهون عليه، متى أبدى هذا المحتل أدنى سخط على نظام حكمه، أو تشكك هو في استمرار مساندته له، أن يُسقط الكتاب كلَّه، طمعا في استعادة ثقته؛ فما دنَّس ما دنَّس، ولا حرَّف ما حرَّف إلا من أجل أن يضمن دوام سلطته ولو صورةً أو رمزا، لأن حبه للتملك لا يقلُّ عن حب الإسرائيلي، فكلاهما ينازع الإله في مالكيته، وإلا ما كانت لتحلَّ إرادة أحدهما في الآخر؛ وهكذا، يتضح **أن المطبِّع لا يتوب من تطبيعه، بل، على العكس، يرسّخه، حتى يصير له سجية.**

4.2.2. تضييع الحياء؛ لا يخفى أن الحياء خُلق رفيع يبعث على اجتناب المنكرات، وعلى رأسها إيذاء الآخرين؛ فاستحق أن ينزل مرتبة الخُلُق الأول الذي تتفرع عليه باقي الأخلاق، بل أن ينزل منها منزلة الشرط من المشروط، **فلا خُلق إلا وفيه قدْر من الحياء، قلّ أو كثر**؛ والحال أن الأصل في وجود التطبيع هو فقدان الحياء؛ فلولا وقاحة المطبِّع الحلولي، ما كان ليتعاطى التطبيع مع عدو مبين للفطرة؛ وتتجلى هذه الوقاحة في المظاهر الآتية:

أ. **النسيان الكلي للنظر الإلهي**؛ معروف أن المرء لا يشعر بالحياء، إلا لأنه، عند إقدامه على فعل من الأفعال، يجد نفسه متصوّرا لِنظَر غير نظره مراقبٍ له، نظرٍ قادر على الحكم عليه، فيحجم عن هذا الفعل متى قدَّر أن هذا النظر يحكم على فعله سَلْباً؛ وقد يكون هذا النظر الثاني نظرَ إنسان مِثْله، على أن هذا النظر لا يكون له من الأثر إلا بالقدر الذي يُنبّه على وجود النظر الإلهي، بحيث يكون **النظر الإلهي هو الأصل في وجود الحياء**؛ فوجود الاستحياء من النظر البشري إنما هو متفرع على الاستحياء من النظر الإلهي، أقرَّ به من أقر وأنكره من أنكر.

أما حال المطبِّع مع الحياء من النظر الإلهي، فسوؤه ليس طبقة واحدة، وإنما طبقات بعضها أسوأ من بعض: **أولاها**، أن المطبّع ينكر وجود تنبيه النظر البشري على وجود النظر الإلهي، بحيث يصفو له التوقح على النظر البشري، فيأتي منه ما استطاع؛ **والثانية**، أنه يعمى أو يتعامى عن وجود النظر الإلهي، فلا يتردد في أن يفعل ما يُسخط ربّه؛ **والثالثة**، أنه يسعى إلى الحيلولة دون حياء الآخرين من النظر الإلهي، إذ لا يرضى عنهم، حتى يكونوا مِثله، وقاحةً؛ **والرابعة**، أنه يلجأ إلى أخبث الوسائل لكي يصرف، عن الحياء من النظر الإلهي، فئتين خاصتين من الناس: **إحداهما**، الفئة التي اختصت بتعلق قلوبها بهذا النظر لإقامتها في الأرض المقدسة، وهي التي خصها الإله بنظرٍ من عنده؛ **والثانية**، الفئة التي تشاركها قوة هذا التعلق، حتى ولو لم تكن مقيمة بهذه الأرض المباركة؛ **فيتبين أن المطبّع لا يكتفي بأن ينزع الحياء من نفسه، بل يسعى إلى أن ينزعه من غيره**؛ فوقاحته ليست من جنس الوقاحة القاصرة، وإنما هي وقاحة متعدية صريحة.

ب. **فقدان التمييز الأخلاقي**؛ معلوم أن الشعور الأخلاقي الذي يُعرَف باسم "الضمير" أو "الواعظ" أو "الوازع" يُـمكِّن الإنسان من تـمييز الخير من الشر أو تـمييز الحق من الباطل؛ والظاهر أن **المطبِّع فقَدَ هذا السلطان الأخلاقي**، بموجب حلول الإرادة الإسرائيلية فيه، إذ اضمحلت فطرته، فطفق يستبدل، بقيمه الأصلية، قيما مضادَّة لا يَـملك الحكم عليها، ناهيك عن التفريع عليها أو ترتيبها بحسب آثارها، كأن يستبدل بـالمعاداة الموالاة وبالمقدَّس المدنَّس وبالحق القوة؛ وبذلك، تفسد ملكة الحكم لديه أيما فساد، فلا يقدر، من تلقاء نفسه، أن يُفرِّق، قبل الفعل، بين ما يجب عليه فعله من حيث هو، في ذاته، خير وبين ما يجب عليه تركه من حيث هو، في ذاته، شر؛ ولا أن يفرِّق، بعد الفعل، بين ما يستحق المدح من حيث هو، في جوهره، مصلحة وبين ما يستحق الذم من حيث هو، في ذاته، مفسدة؛ إذ حسبُه أن يفعل ما تأمره به الإرادة الإسرائيلية، والخير كله فيما فعل، لأن هذا المفعول، حسب ظنه، يستحق المدح ولو كان، في ذاته، شرا؛ وحسبه أيضا أن يترك ما تنهاه عنه هذه الإرادة، والشر كله فيما ترك، لأن هذا المتروك، حسب ظنه، يستحق الذم ولو كان، في ذاته، خيرا.

لذلك، تجد الحاكم المطبِّع لا يبدي أي استعداد لأن يتوب من خطيئته، ولا أن يندم على أذيته؛ وحيث إن حب التملك أو حب التسلط يُعميه، تأخذه العزة بما اقترف؛ فتنقلب عنده ضرورة التوبة إلى إصرار على الخطيئة، وضرورة الندم إلى الاغترار بها؛ وأنى له أن يعتز بما اقترف! إذ أن قِيمَه هي أضداد للقيم الفطرية، فعزته إنما هي، في ميزان الفطرة، ذلة؛ **فالمطبِّع لا يكون إلا ذليلا مذلولا**؛ وعلامة ذلك أنه لا ينفك يتزلَّف لمن أذله، حتى يبلغ حد إعلان مبايعته؛ وهكذا، **فلما فقَد هذا المطبِّع فرقانَ الضمير الذي يرفعه، كان لا بد أن يتضع لمن يُذلُّه.**

ج. **ممارسة النفاق**؛ معلوم أن النفاق هو إظهار خلاف ما في الباطن لغرض من الأغراض؛ وقد يقع فيه من يقع عن مجاملة أو مخاتلة، وقد يأتيه في وقت أو وضع، ولا يأتيه في وقت أو وضع آخر؛ لكن **المطبِّع يتميز بكونه يمارس النفاق على أوسع نطاق**؛ ذلك أن

ذاته المستلَبة تكون بين حالتين كلتيهما تدعوه إلى النفاق:

أولاهما، أنها تضادّ الذوات التي حافظت على فطرتها في أمته، فيضطر إلى إخفاء استلابه وإظهار عكسه، أي أصالته؛ ولا يرجع هذا الاضطرار إلى كونه يتقي أن يصدم هذه الذوات ذات الفطرة، لأنه لو علِم أن الصدمة تجعلها تطبّع، لكشف عن استلابه، وإنما يرجع هذا التخفي إلى كونه **يروم أن يسلب الذوات من بني جلدته أو عقيدته فطرتَـها على التدريج وفي غفلة من أمرها، موهما إياها بأنه يتعامل معها على مقتضى هذه الفطرة؛ فنفاقُ المطبّع لأهل الفطرة استدراج خفي لهم ومكر متين بهم.**

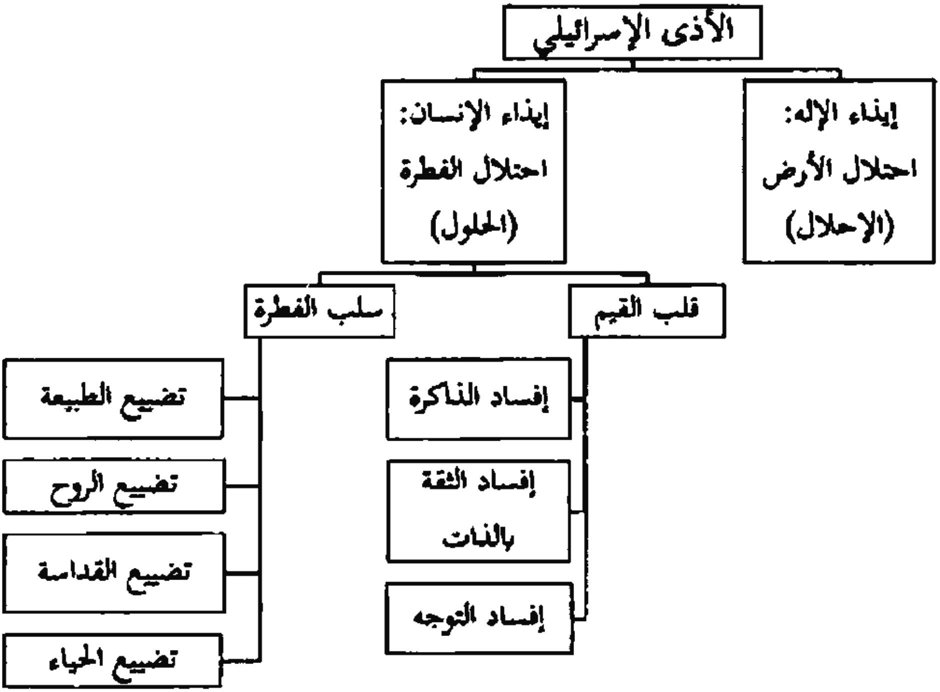
والحالة الثانية، أن ذاته، وإن أضحت من جنس الذات الإسرائيلية، فإنها لا ترقى إلى رتبتها؛ وإيقانه بهذه الدونية يضطره إلى إخفائها كما يُـخفي استلابَ ذاته على أهل الفطرة؛ وليس ذاك لأنه يعتقد أن الإسرائيليين ينخدعون بهذا الإخفاء، فيحسبون ذاته على قدر ذواتهم من جهة تحققها بالإرادة الإسرائيلية، وإنما لأنه **يطمع في أن يُشفقوا عليه لِـما يلاقيه** من عناء في التظاهر بما ليس من قدْره ولو أنه أمسى من طبعه، مستعذبا تكريسهم لدونيته؛ **فنفاق المطبّع لأهل إسرائيل استعطاف خفي لهم وتقرّب مشين إليهم.**

ومع هذا كله، يبقى أن الباعث الدفين على النفاق عند المطبّع ليس القدرة على التضليل، وصولا إلى تطبيع عقول بني جلدته أو تليين قلوب الإسرائيليين، وإنما **الخوف** من الناس، عجزا عن المواجهة، هذا الخوف الذي ولّده فيه عدم خوفه من رب الناس؛ **إذ يخاف أن يضرُّوه بما لا يخاف أن يضره به ربه، إن هو أظهر ما يُبطنه؛ فالجُبن هو الذي يدعوه إلى** أن يكون ذا وجهين بين الناس، لاقيا كل فئة بما تحب، وهو في كلا الحالين كاذب، فيلقى أهل الفطرة بظاهر الفطرة، مبطنا خلافها، كما يلقى أهل إسرائيل بظاهر الخضوع للإرادة الإسرائيلية، مبطنا التقصير فيه[5]؛ أو قل، بإيجاز، **إن عريضَ نفاق المطبِّع إنما هو من وجود شنيع جبنه.**

وجملة القول في التطبيع هو أنه عبارة عن تضييع، فالمطبّع يضيّع الطبيعة بمعنى "التحقق

(5) الحكم في الحالين للباطن، لا للظاهر.

بالجبلة"، ويضيِّع الروح بمعنى "التحقق بالفطرة"، ويُضيِّع القداسة بمعنى "التحقق بالطُّهر"، ويُضيِّع الحياء بمعنى "التحقق بالـخُلق الأول"؛ ولا يقنع بأن يضيِّع هذه القيم في نفسه، بل يتطلع إلى أن يجعل أمَّة العرب وأمة المسلمين معا تضيّعانها، فتضييعه ليس قاصرا على نفسه، وإنما متعديا إلى غيره؛ وعليه، فإن المطبِّع ذات ضائعة ومضيِّعة، وتضييعها ذو وجهين: "تضييع للقِيَم" و"تضييع للأمَم".



الشكل 1

ها نحن قد فرغنا من الجواب عن السؤالين الائتمانيين اللذين وضعناهما بصدد الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، وهما: سؤال "إيذاء الاحتلال للإله" وسؤال "إيذاء الاحتلال للإنسان"؛ وقد اتضح أن "إيذاء الإله" المتمثل في "الإحلال"، أي "احتلال الأرض" يقوم في منازعة الإله صفةَ "المالِك الحق"؛ كما اتضح أن "إيذاء الإنسان" المتمثل في

"الحلول"، أي "احتلال الفطرة"، على رتبتين: "قلب القيم" و"سلب الفطرة"[9]؛ يتعين الآن أن نباشر الجواب عن السؤال الائتماني الثالث، وهو كيف ندفع الإيذاءين الإسرائيليين: "إيذاء الإله" و"إيذاء الإنسان"؟ واضح أن هذا السؤال مردود إلى السؤال الآتي، وهو: **كيف ندفع الاحتلالين الإسرائيليين: "الإحلال بالأرض" و"الحلول بالفطرة"؟**

3. ماهية المرابطة المقدسية

لـما كان **الإحلال** احتلالا لأرض **مقدَّسة**، فقد تعاطى سلب **"القداسة"** عنها، أي **تعاطى تدنيسها**؛ فيلزم أن دفع هذا الإحلال يوجب تطهير الأرض المحتلة من "الدنس"، أي **"تجديد قداسة الأرض"**؛ ثم لَـما كان الحلول احتلالا لفطرة أصيلة، فقد تعاطى سلب **"الأصالة"** عن هذه الفطرة، أي تعاطى **تزييفها**؛ فيلزم أن دفع هذا الحلول يوجب تطهير الفطرة المحتلة من **"الزيف"**، أي **"تجديد أصالة الفطرة"**[10].

وإذ تقرر هذا، ظهر أن القيام بهذا التطهير المزدوج: "تطهير الأرض من الدنس" و"تطهير الفطرة من الزيف"، أو القيام بهذا التجديد المزدوج: "تجديد قداسة الأرض" و"تجديد أصالة الفطرة" لا تقدر عليه إلا المقاومة التي تأخذ بالمبدإ الائتماني السابق الذي يفرق بين الصورة والروح، فتفرِّق بين "احتلال الأرض" الذي هو صورة "الإحلال" و"تدنيس الأرض" الذي هو روحه، كما تفرِّق بين "احتلال الفطرة" الذي هو صورة "الحلول" و"تزييف الفطرة" الذي هو روحه؛ وبناء على هذا التفريق، تقرَّر بأنه **لا نهاية للاحتلال الإسرائيلي إلا بنهايتين: "نهاية دنَس الأرض" و"نهاية زيف الفطرة"**، (أي بعودة "قداسة الأرض" و"أصالة الفطرة").

ونطلق على المقاومة القائمة على هذا المبدإ الائتماني اسمَ **"المرابطة المقدسية"**؛ فمعلوم

(9) مع العلم بأن سلب الفطرة يلزم منه قلب القيم، فكل سلب للفطرة قلب للقيم، لكن ليس كل قلب للقيم سلبا للفطرة.

(10) الشاهد على وجود الصلة بين «قداسة الأرض» و«أصالة الفطرة» ما ورد في إحدى الروايات من أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، لما أمَّ الصلاة بالأنبياء، عليهم السلام، في المسجد الأقصى، آخذا البيعة والوارثة منهم، متهيئا للعروج إلى السماء، أتاه جبريل، عليه السلام، بشرابين، فاختار اللبن؛ فقال له جبريل: **«أصبت الفطرة»**.

أن "المرابطة" هي، بوجه عام، "ملازمة ثغر يُـخشى هجوم العدو منه، كي لا يباغِت الآمِنين، وحتى إذا هجم، تتم مقاومته بكل قوة"؛ وحيث إن العدو الإسرائيلي دنَّس الأرض وزيَّف الفطرة، نضع للمرابطة المقدسية التعريف الآتي:

- **المرابطة المقدسية هي المقاومة التي تلازم ثغور الأرض المقدَّسة لتتصدى لتدنيـسها، وتعيد إليها قداستها، وتلازم ثغور الفطرة المؤصَّلة لتتصدى لتزييفها وتعيد إليها أصالتها(11).**

تلزم من هذا التعريف النتيجة الائتمانية التالية، وهي:

- **أن المرابطة المقدسية ليست فضاء ماديا بقدر ما هي فضاء معنوي.**

وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

أولها، أن "قداسة الأرض" و"أصالة الفطرة" اللتين تتولى هذه المرابطة تجديدهما هما معنيان روحيان صريحان؛ وحضورُهما في الوجدان أقوى من حضور المدرَكات الحسية للعيان؛ فـ"الإحلال" الذي يسيئ إلى قداسة الأرض و"الحلول" الذي يسيء إلى أصالة الفطرة مدرَكان حسيان، غير أنه لولا المعنيان الروحيان: "القداسة" و"الأصالة"، ما رابط مرابط، مقاوِما هاتين الظاهرتين الاحتلاليتين، حتى كأن إدراكهما منوط بإدراك هذين المعنيين الروحيين.

والوجه الثاني، أنها تمتح من مصادر روحية متعددة:

أ. عظمة الميراث الروحي الذي خلّفته الرسل والأنبياء والصالحون عبر القرون والذي لا يزال يغشى أكناف بيت المقدس إلى يوم الدين.

ب. قوة الرباط بوجه عام، و"قوة رباط البراق" الذي يدل على "الوثاق" بوجه خاص؛ إذ قوة هذا الرباط تأتي من الذي تولى إبرامه، وهو الـمَلَك الشديد القوة، أي جبريل، عليه السلام، إذ هو الذي أحكم ربْط البراق بالحائط؛ وليس هذا فقط، بل كانت سرعة

(11) «ثغور الفطرة» هي كل مجالات التراث التي قد يهجم منها العدو.

البراق سرعةَ نور عينه، يضع خطوَه عند أقصى بصره[12]؛ وبهذا، تكون المرابطة المقدسية وثاقا يجمع بين قوة جبريل، إحكاما، وسرعة البراق، تأثيرا.

ج. **جلال السجود**؛ إذ أن الرسول ﷺ، وهو يُسرَى به إلى المسجد الأقصى من المسجد الحرام، توقف مرات للصلاة؛ وأمَّ بالأنبياء والرسل في هذا المسجد، وعرج منه إلى السماء لتلقي الصلوات الخمس المفروضة، وحيا مباشرا، كل صلاة منها تعدل صلوات عشر، وسَـمَّي انتظار الصلاة بعد الصلاة رباطا[13]؛ ولما كان في **السجود** من القرب إلى الله ما ليس في غيره من أعمال الصلاة، وكان منه "المسجد" الذي لا بيت من البيوت أقرب منه إليه سبحانه وتعالى، كانت المرابطة المقدسية لا أدوم منها على طلب هذا القرب الإلهي؛ لذلك، **باتت المرابطة المقدسية حالة سجودية تلازم المرابط في كل أفعاله وأوضاعه، أو، بإيجاز، هي دوام شعور المرابط بالقرب في كل تصرفاته.**

د. جمال الشهود؛ فقد أُشهِد الرسول ﷺ **في إسرائه ومعراجه مِن المشاهد الكونية والملكوتية ما لم يَشهده غيره من البشر، فالإسراء والمعراج صفتان شهوديتان بحق؛ ولما كان في "الشهود" أو المشاهدة أو "الرؤية" من الإدراكات ما ليس في غيره من تمام التحقق مما وقع وبما وقع، كانت المرابطة المقدسية لا أشد منها طلبا للتحقق من الوقائع وبها؛ لذلك، **باتت المرابطة المقدسية حالة شهودية تلازم المرابط في كل أعماله، بدءا بحراسته لثغره وانتهاء بوقوفه بين يدي ربه أو، بعبارة أوجز، هي دوام رؤية المرابط للواجب في كل أفعاله.**

والوجه الثالث أن المرابطة المقدسية، أصلا، مقاومة بالروح؛ وما مقاومة الـمُرابط بجسمه إلا تَبَع لها؛ فلما ملأت معاني الميراث الروحي والرباط القوي والسجود والشهود

---

(12) قد نجد في «رباط الصلاة» و«رباط البراق» إشارة إلى أن الرسول هو المرابط المقدسي الأول الذي لا ينقطع رباطه إلى يوم الدين، متمثلا في «الطائفة المنصورة» المرابطة إلى أن يأتي ذلك اليوم، **فرباطها الديمومي إنما هو قبس من رباطه السرمدي**، عليه الصلاة والسلام؛ تأمَّل الحديث الشريف: «**لا تزال طائفة من أمتي على الدين ظاهرين، لعدوهم قاهرين، لا يضرهم من خالفهم، إلا ما أصابهم من لأواء [أي من أذى]، حتى يأتي أمر الله، وهم على ذلك. قيل: يا رسول الله، وأين هم؟ قال: ببيت المقدس وأكناف بيت المقدس**»، مسند الإمام أحمد.

(13) تدبر الحديث الشريف: «**ألا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا، ويرفع به الدرجات؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: إسباغ الوضوء على المكاره، وكثرة الخطى إلى المساجد، وانتظار الصلاة بعد الصلاة، فذلكم الرباط**»، رواه مسلم؛ وفي روايات أخرى تكررت عبارة «فذلكم الرباط» ثلاث مرات.

وغيرها روح المرابط، كانت طاقةً لهذه الروح لا تعدلها طاقة، قدرةً على تحريك جسمه، ومبدأ لا يعدله مبدأ، قدرةً على توجيه حركته، بل قد يتعدى أثرُ روحه جسمَه إلى جسم غيره، انجذابا إليه، حتى كأنها روحه، بل إن هذه الروح قد تقاوم بقوة، حتى يُظن أنها لا تقوم بجسمه لضعف بنيته؛ وقد تقاوِم حيث لا يقاوِم جسمه، حتى كأن الجسم، من شدة ظهور آثارها، هو الذي يقاوم، بل إن روحه تقاوم عن بُعد وعلى دوام، بينما جسمه لا يقاوم إلا عن قرب ومع انقطاع؛ بل، أكثر من هذا، إن أرواح المرابطين تتواصل فيما بينها بما لا تتواصل أجسامهم[14]، ويُظاهِر بعضها بعضا بما لا يُظاهر بعض أجسامهم بعضا.

وبناء على ما ذُكِر، يتبين أن "**المرابطة ببيت المقدس**"، سواء في الماضي، دفعا للاحتلال الصليبي، أو في الحاضر، دفعا للاحتلال الإسرائيلي، وسواء كان المرابطون من أهل القدس أو كانوا من غيرهم، إنما هي **الشاهد الأمثل أو النموذج الأصلي** لما نسميه "المرابطة المقدسية".

ولنمض الآن إلى بيان كيف أن المرابطة المقدسية تتوسل، بالصفتين الشهوديتين: "الإسراء" و"المعراج"، في التصدي لتدنيس الإحلال للأرض وتزييف الحلول للفطرة، بحيث تتميز بخاصيتين أساسيتين هما: "الخاصية الائتمانية" و"الخاصية الإشهادية".

1.3. الخاصية الائتمانية للمرابطة المقدسية ودفع إيذاء الإله

لما كان المرابط المقدسي يتصدى لتدنيس الأرض الإحلالي، فقد احتاج إلى التوسل بالسبب المقدسي الروحي الذي يعيد للأرض قداستها؛ وهذا السبب الروحي هو "**الإسراء**"؛ وخصوصية الإسراء النبوي هي، كما هو معروف، أنه حصل **بين مسجدين عظيمين** من مساجد الله: المسجد الحرام والمسجد الأقصى؛ وحقيقة **المسجد أنه البيت الذي لا يملكه أحد غير الله**، بحيث لا أدل منه على حقيقة "**الأمانة**" أو "**الإيداع**" التي تشغل

(14) لولا الروح، ما كان الجسم، وإلا فطين لازب؛ ولولا الروح، ما كان التاريخ، وإلا فسُكون سرْمَد؛ ولولا الروح ما كان العالم، وإلا فكيان موات.

ذمة الإنسان[15]؛ أما إسراء المرابط، فيقوم، على وجه التحديد، في **حفظ "الحالة الائتمانية الأصلية"، مستحضرا لها ومتلبّسا بها**؛ ذلك أن هذه الحالة الائتمانية الأولى هي التي عرّض فيها الحق سبحانه وتعالى على مخلوقاته الأمانة، فأبت أن تحملها، استعظاما لأمرها، إلا الإنسان، فإنه ارتضى حملها؛ فهذا التعهُّد الأول الذي واثق به الإنسان رَبَّه هو الأصل في وجود الأمانة؛ لذلك، فإن حفظ المرابط المقدسي للحالة الائتمانية الأصلية يجعله يتبين أن علاقته بجميع أعماله وتصرفاته الرباطية ليست علاقة امتلاك، وإنما علاقة ائتمان، ناسبا ملكيتها لله وحده؛ تترتب، على الخاصية الائتمانية للمرابطة المقدسية، نتائج غاية في الأهمية:

أولاها، أن علاقة الـمِلكية بالأشياء ليس هي العلاقة الأصلية للتعامل معها، وإنما هي علاقة فرعية أُذن للإنسان فيها أو أنشأها من عنده، باسطا إرادته على ما حوله من الأشياء؛ وهي على نوعين: الملكية التي تقع على الأشياء المقدَّسة؛ والملكية التي تقع على الأشياء غير المقدسة.

والثانية، أن علاقة المرابط ببيت المقدِس بكليته، أرضا وحرَما ومسجدا، لا يمكن أن تكون إلا علاقة ائتمان، لأن هذه الأرض وهذا الحرَم وهذا المسجد كلها بيوت لله، فالمقدِس هو، بحق، "مدينة الله"؛ لذلك، كان حال المرابط المقدسي في جميع أعماله حالَ من يدخل في الصلاة، بل حال من يأتي بالسجود فيها؛ وليس كالسجود دلالة على الائتمان، إذ المسجد، كما ذُكر، أمانة استُودِعها الإنسان؛ فحُقَّ للمرابط المقدسي أن يكون في سجود دائم، قلبا وقالبا، حيثما كان وكيفما كان، قائما كان أو قاعدا أو على جنبه.

والثالثة، لما كان "بيت المقدس" يوجب التعامل الائتماني، بات التعامل الامتلاكي معه رافعا لقداسته، أي بات تدنيسا له؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد لزم أن يكون تعامل

(15) آثرنا هنا استعمال لفظ «الإيداع» على استعمال لفظ «الأمانة»، رفعا للبس؛ إذ أن استعمالنا للفظ «الائتمان» قد يستفاد منه معنيان، أحدهما، المعنى الخاص الذي هو «عرض الأمانة على الإنسان»؛ والثاني، المعنى العام، وهو الصفة التي اختصت بها مقاربتنا الفلسفية، تمييزا لها عن غيرها من المقاربات؛ لذلك، خصصنا لفظ «الإيداع» للمعنى الخاص الذي يدل عليه لفظ «الائتمان».

الإسرائيليين مع الأرض المقدسة تعاملا مدنّسا لها، إذ يقصرون علاقتهم بها على مزاعم ملكيتهم القديمة لها وعلى ضرورة استعادة هذه الملكية المفقودة؛ فإذا أضحوا لا ينظرون إلى هذه الأرض إلا على أنها أرضهم، قديما وحديثا، فلم تَعُد أرض الله، وإنما أرض مَن سواه.

والرابعة، أن المرابط المقدسي لا يقابل هذه المزاعم الإسرائيلية لملكية الأرض المقدسة بدعوى ملكية الفلسطينيين لها، مستدلا على ذلك بكونهم منحدرين من الكنعانيين الذين كانوا السكان الأصليين لها، وإنما يواجهها بدعوى أنه **مُؤتمن عليها، حفظا لقدسيتها**؛ فإذن لا معنى للمبدإ الإسرائيلي الذي يقول: "الأرض مقابل السلام"، لأنهم لا يعقلون من الأرض إلا الملكية، موهمين الفلسطينيين بأنهم على استعداد لأن ينقلوا إليهم بعض هذه الملكية؛ والحال أن قداسة الأرض تَـمتنع على الملكية، والفلسطيني مطالب بحفظ القداسة، لا بحفظ الأرض بدون قداسة.

والخامسة، لقد سبق في أول كلامنا أنه ليس في الناس كالإسرائيليين أشد تعلقا بالملكية، ولا أقدر منهم على التفنن في اختلاق طرق تحصيلها، إن تزويرا أو انتحالا أو اغتصابا، حتى ولو كانت حفرية مزعومة تحت المسجد الأقصى؛ وإذا تقرر هذا، ظهر أنه لا ينفع الفلسطيني مطلقا أن يواجههم في مجال هم أدرى بأفانين التحكم به، مُشهِرا حقه في الملكية في وجوههم، وذلك لسببين اثنين: **أحدهما**، أنه لا يبدو أن الفلسطيني يبلغ مرتبة الإسرائيلي في الامتزاج بملكية الأرض، متماهيا معها، حتى يقدر أن يدفع امتزاجه بامتزاجه؛ فالإسرائيلي لا يملأ أفقه ولا وجدانه إلا بها، ولا يستدل إلا على استقلاله بالحق فيها، ولا يحكم على المعاملات إلا بمقتضى إقرار الآخرين له بهذا الحق؛ **والثاني**، أن الأصل هو أن تَـمسُّك الفلسطيني بقدسية الأرض يغلب على تَـمسُّكه بملكيتها؛ فالملكية عنده تابعة للقدسية، بينما هي، عند الإسرائيلي، مستتبعةٌ لها؛ والشاهد على ذلك أن الإسرائيلي العلماني ليس أقل من الإسرائيلي الدياني تشبثا بملكية الأرض.

بناء على هذه النتائج، نوضح كيف يمكن للمرابط المقدسي أن يقاوم تدنيس الإحلال لأرضه مقاومة ائتمانية، أي **مقاومة تتمسك بكون هذه الأرض أمانة في ذمته، عليه واجب**

حفظ قداستها.

فقد ذكرنا أن في هذا الإحلال إيذاءً للإله، لأنه ينازعه في صفة "المالك"؛ فيتعين على المرابط المقدسي أن يتوسل، في مقاومة الإحلال، بمقاومة هذه المنازعة للإله؛ ونميز في هذه المقاومة ثلاث مستويات، وهي: "تجريد الإسرائيلي من وصف المالك" و"ترسيخ ثقافة الائتمان" و"استرداد الأمانة".

3.1.1. المستوى الأول للتصدي لمنازعة الإله: تجريد الإسرائيلي من المالكية؛ لَـمَّا أظهر الإسرائيليون من طغيان التملك ما جعلهم ينسبون إلى أنفسهم، حتى ما يختص به الحق سبحانه، تولَّى المرابط المقدسي التصدي لهذا الطغيان الامتلاكي، لا نصرة لأرضه من حيث هي أرضه، وإنما نصرة لربه من حيث ائتمنه عليها؛ والمبدأ الذي يقوم عليه هذا التصدي هو نزع صفة "المالكية" عن الإسرائيليين كليا، فيؤمِن، على وجه القطع، بأنهم لا يملكون شيئا مهما احتلوا من الأراضي؛ وفضلُ هذا الإيمان القاطع هو أن يُورّثه من الاستعداد الروحي ما يقوى به على عدم الإقرار للإسرائيليين بأي شيء احتلوه، ولا إقرارهم على أي شيء اكتسبوه، أيا كانت الضغوطات التي تـمارس عليه، وأيا كانت التضحيات التي تترتب على إنكاره وامتناعه.

وحيث إن مؤسسة "الدولة" هي علامة المالكية الكبرى، فإنها تكون أولَ شيء يبدي المرابط المقدسي عدم الإقرار به للكيان الإسرائيلي، فيأتي أقوالَه وأفعالَه بـِما يُظهر لهذا الكيان أنه ينزع عنه صفة الدولة، مبتكرا على الدوام أساليب تُـجرّده من اللباس المؤسّسي[16]؛ ولا بد، في مواصلته للابتكار وصبره على الاختبار، من أن يصل إلى زعزعة ثقة هذا الكيان بمشروعيته، وإلا فلا أقل من التشكيك في مستقبل وجوده، تمهيدا لنهايته.

ورب قائل يقول إن في المرابطة على هذا الإنكار تـحدّيا للمؤسسات العالمية والقوانين الدولية التي اعترفت بصفة "الدولة" لهذا الكيان الغاصب؛ والجواب عن هذا الاعتراض من الوجوه الآتية:

---

(16) لن يعْدم هذا المرابط القدرة على الابتكار لقوة الروح المؤيّد بها.

أولها، أن هذه المؤسسات والقوانين لم تكن من الأصل منصفة في مسألة فلسطين، وإلا ما كانت لتنشئ كيانا حيث لا يَحق لها، بل إنها مبنية، في أصلها، على قواعد ظالمة ليس هذا مقام الخوض فيها؛ ومن يَقبل بهذه المؤسسات والقوانين إنما يخون الأمانة التي في عنقه، والمرابط لا يمكن أن يخونها.

والثاني، أن هذه المؤسسات والقوانين تكيل بمكيالين: فما تعلَّق بالكيان الإسرائيلي من قرارات بادر القائمون عليها إلى تطبيقه وتظاهروا عليه؛ وما تعلَّق بمن هم ضحايا هذا الكيان تركوه في حينه أو أجّلوه إلى حين نسيانه؛ فهل في الظلم أعظم من أن تُصدر هذه المؤسسات الدولية، على مر السنين، مئات القرارات الأممية لصالح فلسطين، ولا تعمل على تطبيق أي واحد منها إلى حد الآن!

والثالث، أن هذا العالَـم أضحى بلا حياء، إذ لا يستحي أن يقول أهله بأن علاقات الدول تقوم على المصالح، لا على المبادئ؛ ليتها كانت مصالحَ مشروعة، وإنما هي المصالح التي تخدم أغراض الدول في تسلُّط أقواها على أضعفها والتي تتقلب بتقلب حكامها وأطماعهم؛ والمرابط المقدسي يؤسِّس عالما مبنيا على المبادئ الأخلاقية والمصالح الإنسانية.

وبدهي أن المرابط، لما كان قادرا على إنكار المالكية الإسرائيلية في صورة الدولة، كان أقدر على أن يُنكرها في الصور التي دونها، بدءا بـ"التنسيق الأمني" الذي يعينها على تثبيت هذه المالكية، وانتهاء بـ"التطبيع الكلي" الذي يُـمكّنها من تأبيدها؛ ولو أن هذه المالكية تُؤبَّد، لا قدَّر الله، لكان في ذلك نهاية لمالكية بعض أولئك الذين سعوا في هذا التأبيد.

ومتى سلمنا بالمرابطة المقدسية وما توجبه من دفع أذى الإسرائيليين عن رب الـعالمين – هذا الأذى المتمثل في ادعائهم المالكية المطلقة للأرض المقدسة – لزم أن تكون الخيارات التي لا تأخذ بلوازم هـذه المرابطة خاطئة؛ ونخص بالذكر منها "خيارات السلطة الفلسطينية"، ونوضِّح خطأها من الوجوه الآتية:

أولها، أن هذه السلطة وقعت فيما وقع فيه الكيان الإسرائيلي من طلب "المالكية"،

وليس هذا فحسب، بل إنها تطلبها على الطريقة التي يطلبها هذا الكيان الغاصب كأنها تقابل المثل بالمثل، اعترافا باعتراف ونظاما بنظام ودولة بدولة؛ وواضح أن طلب المالكية مناف للتحلي بالائتمان الذي يوجبه الوقت، إذ هو وقت محو آثار الإحلال، وليس وقتَ التحكم في الرقاب، فتكون هذه السلطة قد وقعت، على قدْرها، في المنازعة الإلهية، حيث كان ينبغي أن تنهض بالأمانة الإلهية.

والثاني، أنها تسعى إلى إقامة الدولة الفلسطينية على جزء محدود من الأرض المقدسة؛ ويجعلها هذا السعي تُـخلُّ بأمانة حفظ القداسة التي في ذمتها، إذ تنقل جزءا مقدَّسا من هذه الأرض لمن لم يكن مِلكا له أصلا؛ والكيان الإسرائيلي لا يَعتبر نقل هذا الجزء إليه تنازلا من جانب الفلسطينيين عن حقهم، ولا الدول التي تسانده تعتبره كذلك، وإنما يعتبره ردًّا للحق إلى مستحِقّه؛ ومتى اتخذ هذا النقل صورة الرد المستحَق، تكون السلطة قد أقرت بحق هذا الكيان التاريخي في هذا الجزء المقدس كما لو كان أسلاف الإسرائيليين ائتمنوا الفلسطينيين عليه، فورثوا هذه الأمانة، جيلا بعد جيل، إلى حين أن جاء موعد ردّها إلى خلَفهم، مما يجعل الدولة الفلسطينية تشارك هذا الكيان الغاصب تدنيسَ هذا الجزء المنقول إليه.

والثالث، استطاع الكيان الإسرائيلي أن يصرِف السلطة الفلسطينية عن طلب "مالكية الأرض" إلى الاستغراق في "**مالكية الكلام**"، إذ الكلام يُـملَك كما تُـملَك الأرض؛ فقد أدخلها هذا الكيان في مسلسل من المفاوضات التي لا نهاية لها، حتى أضحى المسؤول الفلسطيني يفاوض من أجل أن يفاوض، مستمتعا بـملكية كلامه في التفاوض، بَدلا من ملكية أرضه، وكأن المفاوضة أمست تغنيه بالمرة عن المقاومة، بَلْه المرابطة، بل وكأن الجزء الذي دنَّسه الاحتلال من أرضه بات قاب قوسين من أن ترجع إليه قداسته بمجرد قول ما قال.

والرابع، أن التزامات السلطة مع الكيان الإسرائيلي جلبت للفلسطينيين من فاحش الأذى ما لم يكن يجلبه لهم عدمها؛ إذ أن وفاءها بها لم يكن يقابله من جانب هذا الكيان مِثلُه، ثم إنها أفضت، كما هو بيّـن، إلى تداخل المصالح والمآرب مع هذا الكيان، استتباعا

للجانب الفلسطيني، بل أفضت إلى طلب المكاسب الإدارية والحظوظ المادية، حتى فترت الهمم وأَنِسَت، برغد العيش، النفوس؛ وحينئذ، لا غرو أن يستديم الكهول والشيوخ منهم وجودهم في رأس المناصب السياسية والإدارية، غير قادرين على الانبعاث الرباطي الذي لا يقدر عليه إلا الشباب وأولئك الذي لم تُفسدهم هذه الوظائف، ذكورا وإناثا.

2.1.3. المستوى الثاني للتصدي لمنازعة الإله: ترسيخ ثقافة الائتمان؛ لا يكتفي المرابط المقدسي بنزع وصف المالكية عمن يطلبونها، حقيقية كانت أو وهمية، متوسِّلا في ذلك بأعمال متجددة ومستمرة تكشف لأحد الطرفين ظلمه لربه، وتكشف للطرف الآخر ظلمه لنفسه، بل ينشغل بالحد من انتشار **"ثقافة الملكية"** التي تجعل القضية الفلسطينية محصورة في نطاق ملكية الأرض، حريصا على إقامة ثقافة بديلة منها، وهي **"ثقافة الائتمان"**؛ فالأرض المقدسة هي، أصلا، أمانة، وملكيتها إنما هي تبَع؛ **ووجود الإحلال يوجب تقديم اعتبار الأمانة على اعتبار الـمِلك،** لأن الإحلال تدنيس للأرض صريح، فلا تَقدِر على دفعه إلا قدسية الوسيلة، وقدسيةُ الوسيلة تكمن في الائتمان، وليس في الامتلاك، فضلا عن أن المقاومة مع الشعور بالقدسية أثبت قدَما وأشدُّ بأسا من المقاومة بدون هذا الشعور؛ والحال أن الإحلال غاية في البطش والخبث، فلا تنفع معه إلا المقاومة التي تَسري فيها روح القداسة؛ ولا يتسع المقام لبسط القول في ثقافة الائتمان، ولنكتف بذكر بعض المبادئ التي تأخذ بها، وبيانِ كيف أنها تورِّث الروح الائتمانية، وهي أربعة:

أ. مبدأ ردِّ الظواهر إلى الآيات[17]؛ ذلك أن الموجودات الظاهرة تتحدد قيمتها الائتمانية بدلالاتها المعنوية، بحيث تنزل منزلة **"الآيات الكونية"**؛ فمثلا، المسجد الأقصى بإفادته معنى "الصلاة الجماعية للأنبياء" آية كونية كبرى؛ كما أن التصرفات الظاهرة تتحدد قيمتها الائتمانية بدلالاتها الأخلاقية، بحيث تنزل منزلة **"الآيات الشرعية"**؛ فمثلا، السجود بإفادته معنى "القرب من الإله" آية شرعية عظمى.

فلا ينفك المرابط يبُث النظر الآياتي في فضائه المقدسي، لأن هذا النظر يوسِّع أفق الحكم

(17) إنما الأشياء ببواطنها، موجودات كانت أو تصرفات؛ فإذا فسَد باطنها، فلا اعتبار بظاهرها، حتى ولو صلُح.

على الأشياء بما يجاوز أفق العالم المنظور، واصلا له بعالم غير منظور لولاه ما كان؛ وهذا العالم غير المنظور الملازم للعالم المنظور هو ما يسمى بـ"عالم الملكوت"، أي عالم المعاني الروحية والقيم الأخلاقية؛ وبقدر ما تقوى صلة المقاوم بهذا العالم الملكوتي، يترك إضافة ظواهر الأشياء إلى نفسه، ويضيفها إلى ربه؛ إذ يتبين أن الأصل في وجود الظواهر التي بين يديه هو المعاني أو القيم التي من خَلْفها؛ وكما أنه لا يملك هذه القيم والمعاني الخفية، فكذلك لا يَـملك ما تتصل به من الظواهر الجلية، حتى ولو كان يتصرف في هذه الظواهر كيف شاء ومتى شاء، لوجود يقينه بأن هذا التصرف إنما هو تسخير له من مالكها الحق الذي هو مالك معانيها وقيمها.

ب. **مبدأ توارث الآثار الروحية للأعمال**؛ لئن كانت الآثار المادية تبقى بعد فناء الأعمال التي صنعتها، بل تبقى بعد فناء العاملين، فبأن تبقى الآثار الروحية، بعد فناء العاملين، فضلا عن أعمالهم، من باب أوْلى؛ غير أن الآثار المادية مهما طال زمانها، فهي إلى زوال، بينما الآثار الروحية تبقى بقاء لا زوال بعده؛ ومتى صح هذا، صح معه أيضا أن الآثار الروحية التي تركها الأنبياء والرسل، عليهم الصلاة والسلام، في "بيت المقدس" لا تزال تظلِّل أكنافه، وأنها تُورَث كما تورث الآثار المادية، إذ يَرِثها أولئك الذي صاروا على نهجهم، ونهلوا من علمهم؛ وهذا الموروث الروحي الذي يلازم "بيت المقدس" ويصله بعالم الملكوت وصَفه القرآن الكريم في آيات تفيض معانيها بـ"**إسلام الوجه لله**"[18]؛ وقد نطلق على هذا الموروث اسم "**الصبغة المقدسية**"، تنبيها على شموله للأنبياء الذين أقاموا بالأرض المقدسة وما حولها أو صلُّوا في بيت المقدس.

فإذا كان المقاوم في "بيت المقدس" يرِث هذه الصبغة كما يرث أرضه ومسجده، فإنه

(18) تدبر الآيات الكريمة: «وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُواْ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، قُولُواْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ، فَإِنْ آمَنُواْ بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَواْ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ»، سورة البقرة، 135-138.

يحتاج إلى الإيقان أكثر من سواه بأن هذا الإرث ليس حظا من حظوظه أو كسبا من مكاسبه، وإنما هو فضل خالص من ربه؛ إذ أن الحق سبحانه أضافه إلى نفسه، قائلا: "**صبغة الله، ومن أحسن من الله صبغة**"؛ فيتعين على المقاوم، وهو يتطلع إلى أن يكون مرابطا مقدسيا، أن يروِّض نفسه على تَـجرُّدين اثنين، أحدهما، أن يتجرَّد من نسبة نصيبه من هذا الميراث الروحي إلى نفسه، متحققا بأنه أمانة في عنقه؛ والثاني، أن يتجرد من نسبة العمل بهذا النصيب إلى نفسه، موقنا بأنه سبحانه هو خالق هذه الصبغة والهادي إليها.

ج. **مبدأ رؤية الإرادة الإلهية في العالم**؛ إذا كان الإسرائيلي، بحكم سلطان الملكية على قلبه، يقع في منازعة الإله، فإن هذه المنازعة تتخذ، عنده، صورة إثبات إرادته في مقابل إرادته سبحانه؛ فحتى يتقي المقاوم، وهو يجاهد من أجل حقوقه في أرضه، الوقوع، من حيث لا يقصد، في هذه المنازعة الشنيعة للألوهية، فلا مناص من أن يروِّض نفسه على الخروج عن إرادته إلى إرادة ربه؛ ويقتضي منه هذا الخروج أن لا يرى شيئا إلا ويرى إرادة الله فيه، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن؛ ولا تَـحسبنَّ أن شهوده لإرادة الله في كل شيء تسلبه إرادته، وإنما، على العكس، ترتقي بها إلى حال تجعلها موصولة بإرادة الله، فيرضى بما أراد به ربه كما يرضى على ما أراد لنفسه بنفسه.

وقد قدَّر الحق سبحانه وتعالى أن ينتزع الاحتلالُ الإسرائيلي منه ملكية أرضه، لكنه لم يقدِّر أن ينزَع منه حقَّ الائتمان على هذه الأرض، فيرى المقاوم في هذا الذي لم يُقدِّر امتحانا ربَّانيا – أو قل ابتلاء – لإرادته هل تنهض لأداء الأمانة التي أودعها لديه، وهي "حفظ قداسة هذه الأرض" ولو فاتت الأرض إلى المحتل؛ ولا يزيده ذلك إلا مضاء في العزيمة، مصمِّما كأشد ما يكون التصميم على استرداد الوديعة، حتى كأن إرادتَه غيرُ إرادته؛ وهكذا، فإن المقاوم، وهو يشهد ما أراد به ربه فيما حلَّ به، يُعطَى إرادة من إرادته سبحانه، إرادة تجعله قادرا على أداء أمانته؛ ومتى فرغ من أدائها، رجعت إليه أرضه وكأنها لم تُنتزع منه.

د. **مبدأ أسبقية الواجب الائتماني على الحق الامتلاكي**؛ لا يخفى أن الفرق بين "الـمِلك" و"الأمانة" هو أن الـمِلك يورِّث الحق، وهذا الحقُّ يجيز للمالك التصرف في مِلكه بنقله

إلى غيره، أو بإتلافه لسد حاجته، بينما الأمانة تورِّث الواجب، وهذا الواجب يتطلب من المؤتَـمَن أن يحفظها ويرعاها، ولا يتصرف فيها إلا بالوجه الذي أُذن له به؛ ولما كان الأصل في العلاقة بالأشياء هو الائتمان، وليس الامتلاك، لزم أن تنبني هذه العلاقة على الواجبات، وأن يكون التمتع بالحقوق مشروطا بالوفاء بها؛ هذا، إذا تَـمَّ حمل الأمانات في ظروف مأمونة، أما إذا كان هذا الحَمل محفوفا بأخطار الإضرار بها، فقد لا يَهمُّ إلا النهوض بالواجبات، ولا يُلتفت إلى الحقوق، جزاءً لأدائها.

ويبدو أن حال الفلسطيني أسوأ من هذا؛ فليس يساء إلى الأمانة التي قَبِل أن يحملها فحسب، بل يُـحال بينه وبين حملها، إذ أن الاحتلال لا يكتفي بأن يُـجرِّده من حقوقه، بل يبتغي إيقاعه في نقض الميثاق الملكوتي الذي أُخذ منه، مانعا له من أداء أوجب واجباته كالصلاة التي بها معنى وجوده؛ فكاد الفلسطيني أن ينزل إلى رتبة أدنى من الوقوف عند الوفاء بالواجبات، إذ أضحى لا يعنيه إلا تبيُّـن ما هي الواجبات التي تقتضيها مأساة وضعه؛ لذلك، يتعين على الفلسطيني المقاوم أن يجدد إيمانه بميثاق الائتمان، حتى يتعرف إلى واجباته حق المعرفة، مبادرا إلى القيام بها، غير طالبٍ أعواضا عنها ولا حظوظا فيها، لأن تبادل الواجبات الائتمانية بين المقاومين كفيل بأن لا يُضيِّع حقوق أي واحد منهم أو يحرمهم من ثِـمار أعمالهم.

ومجمل القول في ثقافة الائتمان أنها تُزوِّد المقاوم بالقدرة على النظر الآياتي وبنصيب من الموروث الروحي، كما تجعله يصل إرادته بإرادة ربه، ويُـجدِّد إيمانه بميثاق الأمانة المأخوذ منه؛ وكل هذه العوامل الائتمانية لا ريب أنها تُسهم في إعادة بناء الإنسان الفلسطيني، عقلا ووجدانا.

3.1.3. المستوى الثالث للتصدي لمنازعة الإله: استرداد الأمانة المسلوبة؛ لو أن المرء يحصي أشكال الأذى التي تتعاقب على الفلسطينيين من لدن الإسرائيليين ومن بني جلدتهم، وحتى من لدن أنفسهم باعتبار أخطائهم، لأصابه اليأس من قدرتهم على دفعها؛ فقد ذكرنا بعض ما يُنزله المحتل بهم من صنوف البلايا وما وقعوا هم فيه من أخطاء لا

يزال بعضهم يُصرُّ عليها؛ ولكن لم نذكر ما فعله بهم بنو جلدتهم، وقد أفسدت قلوبَـهم شهوةُ الحكم وكثرةُ المال؛ فلقد أحدثوا منعطفا في إيذائهم لا أظلم منه؛ فلم يكتفوا بمظاهرة المحتل في حصاره لهم، إغلاقا للمعابر وقطعا للمعونات وهدما للأنفاق واتهاما بالإرهاب وتهوينا للمقدَّس وإضعافا للمعتقد واتجارا بقضيتهم، بل دلوه كأوضح ما تكون الدلالة على مقدار التنكيل الذي يمكن أن يوقعه بهم في مستقبل المواجهة معه، ضاربين له أمثلة صارخة بما فعلوه هم في شعوبهم، اعتقالا واختطافا وابتزازا وتعذيبا وتقتيلا وتجويعا.

فكيف إذن، والحال هذه، يسترد المقاوم الفلسطيني أرضه؟ فلو أنه يقصُر مقصده على استرجاع مِلكٍ مغتصب، لم يكن له إلى ذلك من سبيل، متى وضعنا في الاعتبار أن العرب أضحوا ظهيرا للإسرائيليين في قتل المقاومة الفلسطينية، فضلا عن أن المؤسسات والمنظمات والقرارات لن تجدي نفعا أمام هذا التعاون الهجين بين ذينك الطرفين؛ هذا عن عموم المقاومة الفلسطينية، لكن ماذا عن خصوصها، وهو "المرابطة المقدسية"، فهل تقدر هي على ما لم يقدر عليه غيرها؟ مما لا شك فيه أن المرابط المقدسي يرى أنه من الضروري تغيير خطة المقاومة المتبعة إلى حد الآن رأسا على عقب، وذلك للاعتبارات التالية:

أحدها، أنه ينظر إلى أرض فلسطين على أنها ليست ملكا تحت يده، وإنما هي أمانة في ذمته؛ ولا ينظر إلى هذه الأمانة على أنها ائتمان على الأرض، وإنما هي ائتمان على قداستها؛ ولا ينظر إلى هذه القداسة على أنها تزول عن هذه الأرض ولو تعرَّضت للتدنيس، وإنما هي، في الأصل، باقية ببقاء الأرض وبعدَها.

والثاني، أنه يشهد أن العالم قل حياؤه، بل ذهب حياؤه، الأمر الذي يجعل الإنسانية تدخل طورا جديدا من تاريخها وهو الطور الذي يمكن أن نسميه بـ"**عالم ما بعد الأمانة**"؛ وعلامة ذلك "تذبيح الأمة" و"صفقة القرن"، فلا يمكن أن يحصل هذا التذبيح وهذه الصفقة إلا في عالم كادت أن تُرفع منه الأمانة.

والثالث، أنه يؤمن بأن مقاومته حالة لا يَـحدُّها زمان ولا مكان، ولو أن "بيت المقدس" هو منبعها ومزوّدها، ولا أنها تختص بالفلسطيني، وإنما تشمل كل إنسي، إذ عالم

ما بعد الأمانة بات على الأبواب، كما يؤمن بأن الأمانة التي في عنقه ليست وقتية أو ظرفية، وإنما هي سرمدية يحملها الجيل من المرابطين بعد الجيل إلى نهاية العالم.

بناء على ما ذكرناه من الاعتبارات، **يقرِّر المرابط المقدسي تغيير خطة المقاومة، مقصدا ومنهجا.**

أما عن المقصد، فلم يعُد يحصره في حفظ قداسة الأرض، ولا، بالأوْلى في حفظ الأرض كما يفعله غيرُ المرابط، بل جعَلَه يتعدى إلى **"حفظ مبدإ الأمانة"** نفسه، اعتبارا لمآل العالم، إذ هو "عالم ما بعد الأمانة"، أي، في نهاية المطاف، جعل مقصده هو **"حفظ ميثاق الأمانة"** الذي أخذه الحق سبحانه من الإنسان؛ وهذا يعني أن الأمانة التي يحملها المرابط المقدسي ليست الأمانة بمجردها، وإنما الأمانة مضافة إلى نفسها، أي **"أمانة الأمانة"؛ فالمرابط المقدسي هو الإنسان المؤتَمن على الأمانة بما هي أمانة.**

يترتب على هذا أن استرداد أمانة الأرض المقدسة لا يكون إلا بطريق استرداد الأمانة مطلقا، لأن هدف الإحلال الإسرائيلي ليس مجرد احتلال الأرض، وإنما إلغاء مبدإ الأمانة، **تأسيسا لعالم ما بعد الأمانة**؛ كما يترتب عليه أن "المرابطة العالمية" أضحت عملا ضروريا لطرد شبح "عالم ما بعد الأمانة" الذي يلوح في الأفق، فكل مكان من العالم بات ثغرا محتملا للمرابطة؛ **والمرابطة المقدسية إنما هي نموذجُ المرابطة العالمية؛ إذ هي حالة روحية يتلبس بها كل إنسان يريد تجنيب العالم مجيء نهاية الأمانة**، فضلا عن تطهير الأرض المقدسة من دنس الإحلال الإسرائيلي، لأن في استمرار هذا الإحلال علامة على نهاية الأمانة.

وأما عن **المنهج**، فليس من المجدي في شيء تسقُّط الاعترافات وتلقُّف القرارات، لأنها لا تزيد عن كونها بمنزلة المسكِّنات التي تُخدِّر الهمم وتؤجِّل العلاج إلى أجل غير مسمى؛ لذلك، فإنها لا تزيد إلا في مكابدة الفلسطينيين، بل إنها تسهم في محو الأمانة من القلوب، وترسيخ عالم بلا حياء.

فلا يبقى إذن إلا بثُّ الروح الرباطية في كل مكان، وقد ذكرنا من أوصافها **ما يجعلها** أقدر من غيرها على دحر الاحتلال، بل قادرة على إخراج العالم من أزمته الائتمانية، معيدة

إليه الحياء المفقود، بل قادرة على تجديد الإنسان، معيدة إليه الإيمان بميثاق الأمانة؛ وبيان هذه القدرة من الوجوه الآتية:

أولها، أن هذه الروح الرباطية تؤسِّس القوة المادية المستندة إلى المعرفة بمستلزمات الوقت، عدة وعتادا، على القوة المعنوية التي ترفع الهمة إلى الأفق الملكوتي، بحيث يُؤْثِر صاحبُها ثواب الآجل على ثواب العاجل، مسارعا إلى البذل، إنفاقا لماله أو جودا بروحه[19].

والثاني، أنها تجمع بين الأساليب الجماهيرية التي تُطلق تدفّق الطاقات وتُوسِّع نطاق التأثير وبين الأساليب الدفاعية التي تنتقي الأهداف بدقة والأوقات بثقة، بحيث لا تُظهر تردُّدا، ولا ضعفا، ولا استكانة مهما كانت التضحيات المبذولة، صابِرة ومصابِرة[20].

والثالث، أنها تتوسل بكل الأسباب المعنوية والمادية التي تناسب كل رباط على حدة حيثما كان، متدرِّجة في استعمالها بحسب التطورات وردود الأفعال، ومعدّلة لها بحسب الإنجازات والتطلعات، بحيث تكون لكل رباط خصوصيته في محو آثار أذيّة الاحتلال وأمارات نهاية الائتمان.

والرابع، أنها تمارس الابتكارَ بقوة، تنويعا للوسائل وتجديدا للأساليب وتطويرا للمقدرات وفتحا للآفاق، حتى تحافظ على عنفوانها وعطائها، فتتمكن من التصدي لمختلف أشكال تأبيد التسلط التي يلجأ إليها الاحتلال.

بعد أن انتهينا من بيان الخاصية الائتمانية للمرابطة المقدسية – هذه الخاصية التي تجعل المرابط تسري روحه، متجرِّدة من طلب الـمِلك ومضطلعة بواجب الأمانة – وتوضيحِ كيف أنها تفيد في مقاومة الإحلال الإسرائيلي المدنس للأرض، ننعطف على بيان الخاصية

---

(19) جاء في رواية أبي هريرة لقصة «الإسراء والمعراج» أن الطائفة الأولى التي رآها الرسول صلى الله عليه وسلم في إسرائه هي طائفة المجاهدين، إذ قال: «فسار وسار معه جبريل عليهما السلام، قال: فأتى على قوم يزرعون في يوم ويحصدون في يوم، كلما حصدوا، عاد كما كان، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «يا جبريل، ما هذا؟» قال: هؤلاء المجاهدون في سبيل الله تضاعف لهم الحسنة بسبعمائة ضعف، وما أنفقوا من شيء، فهو يخلفه، وهو خير الرازقين»، انظر ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج 3، ص 27، مؤسسة الريان، الطبعة الثامنة، 2003.

(20) تدبر الآية الكريمة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَاتَّقُواْ اللّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»، سورة آل عمران، 200.

الثانية للمرابطة المقدسية، وهي "الخاصية الإشهادية"، ونوضح كيف أنها تفيد في مقاومة الحلول الإسرائيلي التي يزيف الفطرة، متسبّبا في وجود حالة التطبيع.

2.3. الخاصية الإشهادية للمرابطة المقدسية ودفع إيذاء الإنسان

لما كان المرابط المقدسي يتصدى لتزييف الفطرة، فقد احتاج إلى التوسل بالسبب المقدسي الروحي الذي يعيد للفطرة أصالتها، وهذا السبب الروحي هو "العروج"؛ وخصوصية العروج النبوي، كما هو معروف، هو أن الحق سبحانه وتعالى أشهد رسوله من آياته العظمى وصفاته الحسنى ما لم يُشهده أحدا؛ أما عروج المرابط، فيقوم، على وجه التعيين، في حفظ "الحالة الإشهادية الأصلية"، مستحضرا لها ومتلبّسا بها؛ ذلك أن هذه الحالة الإشهادية الأولى هي التي أشهد فيها الحق سبحانه وتعالى ذريات بني آدم، على ربوبيته ووحدانيته، متجليا عليهم بصفاته وآخذا منهم الميثاق؛ ذلك أن هذا الإشهاد الأول هو، بالذات، الأصل في وجود الفطرة؛ إذ أن ما تنطوي عليه الفطرة من المعاني الروحية والقيم الـخُلُقية إنما هو من آثار التجليات الإلهية يوم الإشهاد والتي تدل عليها أسماؤه الحسنى؛ وحينها، يُدرك المرابط المقدسي أن هذه المعاني والقيم المفطور عليها هي التي تجعل منه الإنسان المراد لربه؛ فما من عمل يأتيه، دافعا به أذى الحلول الإسرائيلي، إلا وهو موقن بأن إرادة ربه تتولاه فيه[21]؛ **فعلامة أصالة الفطرة، عند المرابط، هي أن فطرته هي عبارة عن إرادة الله فيه.**

يلزم من التعريف السابق لأصالة الفطرة أن علامة زيفها عند الحلولي المطبّع هي كون فطرته هي إرادة غير الله فيه، وليس هذا الغير إلا المحتل الإسرائيلي؛ **ففطرة المطبِّع هي إرادة الإسرائيلي فيه، إذ أضحى الإسرائيلي نازلا منه منزلة إله حالّ فيه**[22]؛ ولما اتحدت فطرة المطبّع بإرادة الإسرائيلي، فقد استوجب التصدي لزيف الفطرة عند المطبّع التصديَ لإرادة الإسرائيلي فيه[23]؛ ينتج من هذا أن مواجهة تزييف الفطرة عند المطبّع ترجع إلى مواجهة

---

(21) تدبر الآية الكريمة: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»، سورة الأنفال، 17.

(22) بمعنى أنه ما من عمل يأتيه المطبّع الحلولي إلا وكأن الإسرائيلي هو الذي يأتيه، قالبا قيمه أو سالبا ذاته.

(23) لا أقدَرَ من المرابط المقدسي على معرفة مكانة الإرادة من الإنسان، لأن الأصل في المرابطة هو ترك إرادة الذات

الأذى الذي توقعه الإرادة الإسرائيلية بالإنسان، لا من حيث هو فلسطيني فحسب، بل من حيث هو إنسان؛ وخصوصية المرابط المقدسي دون غيره من المقاومين أنه يتولى دفع هذا الأذى عن الإنسان، حيثما كان؛ إذ أرض الله الواسعة كلها تغدو، في عينيه، رباطَه ومَقْدسَه.

ولا يقال إن الحق الفلسطيني يتعرض للنسيان أو الضياع لو أن المرابط المقدسي يوجِّه مقاومته إلى حفظ الإنسان، لا إلى حفظ أهل فلسطين؛ الجواب عن هذا الاعتراض من وجوه:

أحدها، أن الإنسان الفلسطيني أكبر من أن يكون إنسانَ قومٍ مخصوصين، وإنما هو إنسان العالم كله، لأنه قُدِّر عليه أن يوجد في الزمن الأخلاقي الذي توشك فيه الإنسانية أن تدخل "عالم ما بعد الأمانة"، بل "**عالم ما بعد الميثاق**"، وأن يُؤتمن على الذود عن القيم الفطرية في هذا الزمن الأخلاقي المتردي، حفظا للإنسان.

والثاني، أن الأذى الذي يتعرَّض له الإنسان الفلسطيني بلغ من السوء حدّاً لم يعد بالإمكان أن يبقى شأنا يخصه، بل أضحى شأنا يعم الجميع، لا من جهة انشغال المجتمع الإنساني بحقوق الإنسان، ولا من جهة اهتمام المحافل الدولية بقضيته، وإنما من جهة تأذي هذا المجتمع الشامل بما يتأذى به الإنسان الفلسطيني، قلبا للقيم وسلبا للفطرة.

والثالث، أن القيم الفرعية التي يمكن أن يختص بها الإنسان الفلسطيني بما هو عربي أو مسلم أو غيرها من الصفات الذاتية شقَّت، من شدة الأذى الذي لحق به ومن قوة الصمود الذي أبداه، طريقها إلى أن تصبح قيما لكل إنسان في هذا العالم؛ فكم من أفراد الإنسانية باتوا يحملون، في أنفسهم، هذه القيم، كأن لسان حالهم يقول: "**الإنسان بما هو إنسان هو فلسطيني**".

وحتى يتبيَّن كيف يتعاطى المرابط المقدسي لدفع تزييف الحلول للفطرة، يمكن

إلى إرادة الله، ويقتضي هذا الترك مكابدة لا تنقطع ومصابرة لا تفتر، لأنه إدبار عن القيم المضادة للفطرة؛ أما الأصل في التطبيع، فهو ترك إرادة الذات إلى إرادة إسرائيل، وهذا الترك لا مكابدة فيه ولا مصابرة، لأنه إقبال على مزيد القيم المضادة للفطرة.

تقسيم المطبِّعين الحلوليين، باعتبار سعة تأثيرهم في محيطهم، إلى فئتين: "فئة الأفراد" و"فئة الأنظمة"؛ فيتعين على المرابط المقدسي أن يقاوم تجليات الإرادة الإسرائيلية في سلوك الأفراد كما يقاوم تجلياتها في مؤسسات الأنظمة؛ فلنوضح هذين النوعين من المقاومة: "مقاومة تجليات الإرادة الإسرائيلية في السلوك التطبيعي" و"مقاومة تجليات هذه الإرادة في التدبير التطبيعي".

3.2.1. مقاومة تجليات الإرادة الإسرائيلية في السلوك التطبيعي؛ حيث إن الإرادة الإسرائيلية تزييف للفطرة، فلا بد أن تتجلى في سلوك الفرد المطبّع بصفة تضادّ، على الأقل، قيمة من قيمه الفطرية؛ وحيث إن أذى هذه الأرادة قد بلغ ذروته، فلا بد أن تتعلق هذه الصفة بقيمة توقع هذا الفرد في خيانته لنفسه؛ والخيانة للنفس هي، بالذات، تعبيدُها لغيرها؛ إذ الأمانة التي في عنقه هي "حفظ حريته"، هذا الحفظ الذي يقيه انقلاب قيمه وانسلاب فطرته؛ وواجب المرابط المقدسي أن يعمل على تحرير الفرد المطبّع من هذه العبودية بكل ما أوتي من الوسائل العملية لهذا التحرير، كاشفا دلائل التعبيد في سلوكه ومساوئ تأثيره في إنسانيته؛ فلنذكر بعض هذه الدلائل والمساوئ التعبيدية في السلوك التطبيعي التي يتولى المرابط المقدسي كشفها ودفعها.

أما الدلائل على تعبيد الفرد المطبّع، فمنها أن الامتثال للإرادة الإسرائيلية يُفقده الشعور الائتماني بالحرية كما يفقده الشعور بالحرية السابقة على الائتمان؛ ففيما يتعلق بفقدانه للشعور الائتماني بالحرية، لم يَعُد ينظر إلى الحرية على أنها أمانة، إذ أن أمانة الحرية توجب عليه الوفاء بمقتضياتها الملكوتية الخاصة التي تعهّد به لربه، بل أضحى ينظر إليها على أنها مُجرَّد مكسب سياسي؛ والأصل في المكاسب السياسية أن يُغني بعضها عن بعض، لأن قوامها واحد، وهو "المصالح المادية"؛ **فيكون الفرد المطبّع على استعداد لترك حريته بمقدار ما يعتقد تحصيلَه من المصالح الوهمية التي تُلوِّح له بها الإرادة الإسرائيلية.**

وفيما يتعلق بفقدانه الشعور بالحرية السابقة على الائتمان، فمعلوم أن الإنسان خُيِّر خيارا ملكوتيا في تحمّل الأمانة؛ وهذا الخيار السابق على الأمانة هو بمثابة خيار سابق على

كل مصلحة، إذ لم تتعين بعدُ الأمانة؛ غير أن الإرادة الإسرائيلية تجعل المطبّع لا يتصور إمكان وجود حالة تخلو من المصلحة المادية، حتى إنها تستطيع أن توهمه بالمصلحة حيث لا يراها، فيصير عدم المصلحة، عنده، مصلحة؛ وهذا يعني أن المطبّع لا يفقد حريته فقط، بل أيضا يفقد أن يكون حرا في اختيار حريته، أي يفقد "الحرية في الحرية"؛ وهذا غاية العبودية للإرادة الإسرائيلية، حتى إنها لو خيَّرته بين التطبيع وعدمه، لاختار التطبيع.

وأما الآثار السيئة التي يحدثها التعبيد في إنسانية المطبِّع، فمنها أن خيانته لنفسه، مؤثرا عبوديته على حريته، إنما هي خيانة لماهية الإنسان، ذلك أن هذه الماهية تتحدد ملكوتيا بالأمانة؛ فمعلوم أن كل الكائنات أبت حمل الأمانة حين عُرضت عليها إلا الإنسان، فقد قبِل أن يحملها، فيكون حمل الأمانة هو الخاصية الملكوتية التي تحدّد ماهية الإنسان؛ وليس هذا فحسب، بل إن المطبِّع اختار أن يخون نفسه؛ والخيانة المختارة ليس فوقها خيانة، إذ أن اختيارها يضادُّ الاختيار الأصلي لحمل الأمانة، كأنما صاحبها يعود إلى أصل الأمانة في عالم الغيب، فيلغيه، نافيا عن الإنسان صفة الكائن الذي تفرَّد بحمل الأمانة، ومثبتا له صفة "الكائن الذي تفرَّد بالخيانة"؛ فالتطبيع ليس ممارسة الخيانة فحسب، بل هو إنزال الخيانة منزلة الفطرة الأصلية من الإنسان، وهل من أذى للإنسان أعظم من أن يُـحدَّد بنقيض حقيقته!

وحتى يَرُدّ المرابط المقدسي إلى المطبّع مفقودَ حريته الذي يضرُّ بنفسه، ويخرجه من مختار خيانته الذي يضر بإنسانيته، فإنه يحتاج إلى أن يَفصله عن التعلق بعاجل المصالح، كاشفا له كيف أن هذا التعلق يقلب قيمه ويسلب فطرته، مع ما في هذا السلب من ألوان الضياع، وإلا حالَ، بشتى الطرق، دون وصوله إلى هذه المصالح كأن يُفشِل خططه في بث روح التطبيع في محيطه، أو حالَ، بطرق غير مباشرة، دون وصولها إليه كأن يتصدى للجهات التي تُـمكِّنه من هذه المصالح، حتى ينقطع أمله فيها، فيضطر إلى إعادة تقويم سلوكه، متبصِّرا بمدى إضراره بنفسه وبالإنسان؛ وإن أصرَّ، مع كل ذلك، على طلبه للمصالح، عَمِل المرابط المقدسي على تحويل وجهته إلى مصالح أخرى من جنسها، إن لم تحفظ حريته

وتدفع خيانته، فإنها قد تدفع أذيته عن الإنسان، فضلا عن الإنسان الفلسطيني، إلى حين أن يعود إليه رُشدُه.

3.2.2. مقاومة تجليات الإرادة الإسرائيلية في التدبير التطبيعي؛ لما كان أذى الإرادة الإسرائيلية يتعدى إلى الإنسان بما هو كذلك، كان لا بد أن يتجلى هذا الأذى، في تدبير الحاكم المطبّع لشؤون المجتمع، بأوصاف تضادّ القيم الفطرية؛ ثم لما كان هذا الأذى قد بلغ أقصاه، تعلقت هذه الأوصاف بقيم توقع هذا الحاكم في خيانة المحكومين، فضلا عن خيانته لنفسه؛ وإذا كانت خيانة الحاكم لنفسه هنا هو تعبيدها للإسرائيليين، ظالما لنفسه، فإن خيانته للمحكومين هي تعبيدهم للإسرائيليين، ظالما لهم، بحيث يقع المجتمع تحت ظلمين اثنين: "ظلم تعبيد الحاكم نفسَه للإسرائيليين" و"ظلم تعبيد شعبه لهم"؛ إذ أن الأمانة التي في ذمته هي "**حفظ العدل**"، وهو لم يعدل مع شعبه، ولا عدل مع نفسه.

وواجب المرابط المقدسي أن يعمل على إخراج الحاكم المطبّع من ظلمه الناتج عن عبوديتين اثنتين: "عبودية النفس" و"عبودية الشعب"، كاشفا دلائل هذا التعبيد المزدوج في تدبيره للشأن العام ومساوئ تأثيره في وضع الإنسان؛ فلنذكر بعض هذه الدلائل والمساوئ التعبيدية في التدبير التطبيعي التي يتولى المرابط المقدسي كشفها ودفعها.

أما دلائل تعبيد الحاكم المطبّع، فمنها أن الامتثال للإرادة الإسرائيلية يُفقده الشعور الائتماني بـ"العدل"؛ إذ أن الأصل الائتماني للعدل هو أنه قيمة فطرية مأخوذة من اسم "العدل" من أسماء الله الحسنى، غير أن امتثال الحاكم المطبّع للإرادة الإسرائيلية يجعله يقطع صلته بهذا الأصل، فلا يعود يعتبر "العدل" أمانة؛ إذ أن أمانة العدل توجب عليه الوفاء بمقتضياتها الملكوتية التي تعهّد به لربه، بل أضحى يعتبره مُجرَّد تدبير سياسي يقوم، مبدئيا، في إعطاء ذي الحق، حقه، مَثَله في ذلك مَثَل أي تدبير سياسي دهراني؛ والأصل في التدبيرات السياسية أن قوامها واحد، وهو "الـمُلك" أو "السلطة" أو "الحكم"؛ فيكون الحاكم المطبّع مستعدا لترك حريته على قدر ما يعتقد تحصيلَه من مزيد الـمُلك الذي توهمه به الإرادة الإسرائيلية.

لئن كان الحاكم المطبّع يتعلق بقوام التدبير السياسي الذي هو الـمُلك، فإنه يقصُر عليه هذا التعلق دون سواه، فلا يبالي بسنده الأساسي الذي هو "الرقابة البشرية"، وإلا ما كان يُعبّد شعبه للإرادة الإسرائيلية؛ ولا يرى في هذه الإرادة الاحتلالية إلا مباركة لسلوكه المستهتر بهذه الرقابة، ظنا منه، وهو على ما هو عليه من احتجاب العقل وافتقاد البصيرة، أنها لا تريد به إلا مزيد التمكن في سلطته؛ وحيث إنه لا يعبأ بالرقيب البشري إلا أن يكون صوريا، فقد قطع صلته حتى بالأصل الدهراني للعدل البشري[24]، فأضحى لا يراعي في تدبيره، لا عدلا ائتمانيا، ولا عدلا دهرانيا؛ وهذا يعني أن امتثاله للإرادة الإسرائيلية لا يكتفي بتثبيته في ظلمه المعهود، بل يخرجه إلى "الظلم المطلق"؛ إذ بات لا يرقب، في تصرفاته، لا ملكوتا ولا ناسوتا.

وأما الآثار السيئة التي يُحدثها تعبُّد الحاكم المطبّع للإرادة الإسرائيلية، فمنها فقده الإحساس بقيمة الإنسان فيه وفي غيره؛ فقد قطعتْ خيانتُه لنفسه فطرتَه عن أصلها الملكوتي، والفطرةُ هي مستودع القيم، ولا إنسانية بغير القيم الفطرية؛ كما أن خيانته لأمانة العدل قد أوقعت تدبيره في الظلم المطلق؛ والظلم منتهِك لكرامة الإنسان، فما الظن بالظلم المطلق! فكان لا بد أن ينتهي به المطاف إلى أن ينزع عن نفسه صفة "الآدمية"، وهو يمارس، تحسُّبا لمفاجآت المستقبل، ظلمه على الآخرين، سواء كانوا أبناء شعبه أو أبناء شعوب أخرى استطاعت يدُه أن تمتد إليهم، مكمّما الأفواه، ومشتريا الضمائر، وعاقدا الصفقات، ودافعا الرشاوى، بل مُعطيا البيعة لمن لا يبايَع، لا شرعا ولا عقلا، تحت مرأى ومسمع من العالم من أقصاه إلى أقصاه، كل ذلك لأن يدَ "إسرائيل" ترعاه؛ وهكذا، فإن الحاكم المطبّع ليس له من الإنسان إلا صورة العربي أو صورة الإسلامي، أما روحه، فهي الإرادة الإسرائيلية.

وقد لا يستطيع أن يُخرِج الحاكمَ المطبِّع من تبعيته للإرادة الإسرائيلية، ومن خيانته لأمانة العدل التي تضر بآدميته، إلا المرابط المقدسي، لأنه أدرى بحقيقة التطبيع وأملك لوسائل التصدي له؛ إذ بات هذا المرابط مقتنعا بأن التطبيع لا يقلُّ شرُّه عن شرّ الاحتلال، كما بات يرى أن واجب دفع التطبيع (أو الحلول) مقدَّم على واجب دفع احتلال الأرض (أو

---

(24) المقصود بـ«الدهرانية» هي فصل الأخلاق عن الدين.

الإحلال)، نظرا لأن التطبيع احتلال للفطرة، واحتلال الأرض بعد احتلال الفطرة أيسر منه قبْله؛ ثم لأن الطور الجديد من أطوار التطبيع لم يسبق له نظير، إذ هو "**تطبيع الأنظمة العلني**"، قلبا لسابق مواقفها التي كانت تبدي فيها مناهضة للاحتلال، فضلا عن أن بعض هذه الأنظمة تتخذ هذا التطبيع وسيلة لترسيخ دعائم ظالم حكمها، مستخفةً شعوبَـها.

لذلك، يتعيَّن على الـمُرابِط المقدسي القيام بواجبين اثنين: أحدها، "**واجب توعية الحاكم بأخطار التطبيع على حكمه**"، إذ أن المعرفة الملكوتية التي تحصّلها فطرته تريه ما لا يراه الحاكم؛ والثاني، "**واجب توعية المجتمع الذي يُدبّره هذا الحاكم بآثار التطبيع على كيانه**"، إذ أن خبرته بالمعاناة التي يلاقيها المجتمع الفلسطيني تكشف له ما لا ينكشف لغيره.

أما **توعية الحاكم بأخطار التطبيع على حكمه**، فقد تكون مباشِرة أو غير مباشرة، على حسب مقدار تبعيته للإرادة الإسرائيلية؛ والراجح أن هذه الأخطار تبتدئ **بعزل الحاكم** عن المجتمع، لأنه القوة التي يمكن أن يفر إليها، متى استيقظ وعيه وأدرك الخطر الذي يحدق به؛ ويلجأ حليفه الإسرائيلي إلى خطة العزل هذه، حتى يتمكن من ابتزازه، بحجة حمايته من غضب الشعب؛ وتنتهي هذه الأخطار **بتعاطي احتلال أرضه** كما احتُلت أرض فلسطين، مدشّنا له بإقامة القواعد العسكرية عليها؛ إذ أن هذا "الحليف" يتحين الفرصة التي تكبر فيها الهوة بين الحاكم وبين المجتمع إلى الحد الذي يتعذر معه ردمها، هذا إن لم يجعل شبحَ إسقاط حكمه يلازم خاطره، دافعا إياه إلى أقصى التنازلات، ولو كانت التخلي عن المقدَّسات، فضلا عن مواصلة الاستنزاف لثروات بلاده، بدعوى إدخالها في مسار الانفتاح الحضاري والتقدم التقاني والازدهار الاقتصادي.

ويعمل المرابط المقدسي على تبصير الحاكم بهذه المخاطر التي لا يتوقف حليفه الإسرائيلي عن تعريضه لها، لعله يتنبَّه إلى ما يحاك له، ويأخذ حذره؛ وقد يكون هذا الاحتياط من الحاكم خطوة هامة في طريق تحريره من نير الإرادة الإسرائيلية؛ فآنذاك، ينتقل به هذا المرابط، عن طريق الكشف عن المزيد من مكر هذه الإرادة، إلى خطوة أخرى قد تُنهض

همته إلى التخلص منها؛ وهو، في كل ذلك، يرقب اليوم الذي يوقن فيه الحاكم بأن ناصحه لا مطمع له، أصلا، في منازعة حكمه، عسى أن يزداد ثقة به ويطمئن إلى نصائحه، لأن العروج الملكوتي الذي تتمتع به فطرته يُخلّص عمله من الأغراض، ناهيك عن التسلط على غيره؛ فكل هـمِّه هو أن يُفرّغ ذمته من مسؤولية دفع الأذى الإسرائيلي عن الإنسان، فلسطينيا كان أو غير فلسطيني.

وأما عن توعية المجتمع بآثار التطبيع على كيانه، فقد ذكرنا أن المرابطة المقدسية ليست بالضرورة مرابطة بـ"بيت المقدس"، وإن كانت هذه المرابطة الأخيرة هي الشاهد الأمثل عليها، وإنما هي حالة رباطية عامة يمكن وجود مظاهرها في كل المجتمعات التي تتبنى القضية الفلسطينية أو تتعاطف معها، وبالأَوْلى في المجتمعات التي يباشر حكّامها التطبيع مع الكيان الإسرائيلي، على الرغم من سُخط أهلها على مبدإ التطبيع، فضلا عن الممارسات التطبيعية في أوساطهم، إن مكشوفة أو مستورة؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد لزم أن يقوم العمل التوعوي للمرابط المقدسي، في هذه المجتمعات المكرَهة على التطبيع، بشروط ثلاثة هي عبارة عن أشكال ثلاثة من الوصل:

أ. **إعادة تأسيس القيم على الصفات الإلهية**؛ يتولى المرابط المقدسي إحياء القيم الأصلية التي تنافي قيم التطبيع كالمصالح والمكاسب المادية، وذلك بالتنبيه على أشكال التعلق بعارض وزائل الصفات التي غطت الفطرة، وكذا التنبيه على ضرورة الرجوع إلى الفطرة من أجل تحصيل القدرة على دفع العبودية للإرادة الإسرائيلية؛ فإذا كان الأصل في القيم التي أفضت إلى هذا الاستعباد هو الصفات العارضة والزائلة التي علِقت بالفطرة، فقد وجب أن يكون الأصل في القيم التي تفضي إلى التحرّر هو الصفات المضادة، أي الصفات الثابتة والباقية، وما تلك إلا **الصفات الإلهية**! لذلك، لا يفتأ المرابط المقدسي يحث أبناء مجتمعه على التفكر في هذه الصفات الإلهية التي تدل عليها "الأسماء الحسنى" من جهة أنها هي مصدر القيم الأصلية التي تختزنها فطرتهم؛ ودوامُ التفكر فيها يجعلهم يتعلقون بها، متلبسين بالقيم التي تتفرع عليها، إذ أن إقبالهم عليها هو إقبال على خالقهم كأنهم يعرجون إليه في باطنهم، فإذا

استعانوا أعينوا، وإذا سألوا أجيبوا؛ فيتبين أن الشرط الأول لتحرير المجتمع المكرَه على التطبيع هو استرجاع أهله لفطرتهم، ولا استرجاع لها إلا بتعلقهم بصفات ربهم.

ب. إعادة تأسيس الإسلام على الصبغة المقدسية؛ يدعو المرابط القدسي مواطنيه إلى التفكر في الصلة بين "بيت المقدِس" وبين دينهم بـها يُقدِرهم على دفع التحدي الاستعبادي الإسرائيلي؛ إذ لكل تحدٍّ تعبيدي التفكر الذي يناسب دفعه؛ بمعنى آخر إنه يحثهم على أن يعيدوا صياغة الـعلاقة بين "الإسلام" وبين ما أطلقنا عليه "الصبغة المقدسية"؛ فهذه "الصبغة المقدسية" هي، كما سبق، "الموروث الروحي الذي اختص به بيت المقدس والذي أسهم فيه كل الرسل والأنبياء بأشكال وأقدار مختلفة"؛ وتقوم إعادة صوغ العلاقة بين الإسلام والصبغة المقدسية في الخروج عن التصور الضيق والظاهر الذي يجعل ما حدث، في بيت المقدس، للرسول، صلى الله عليه والسلام، واحدة من المعجزات الدالة على رسالته ومكانته أو يجعل منه مجرد طور من أطوار الدعوة بمكة المكرمة، إلى تصوُّر أوسع مدى وأبعد غورا يجعل من "الصبغة المقدسية" عبارة عن روح الإسلام نفسها، بحيث لا إسلام بغير هذه الصبغة؛ وقد أشرنا إلى أن القرآن الكريم عبَّر عن هذه الروح باسم "إسلام الوجه لله"؛ فـ"الصبغة المقدْسية" و"إسلام الوجه لله" اسمان لحقيقة واحدة، فـ"بيت المقدس" إنما هو "بيت إسلام الوجه لله".

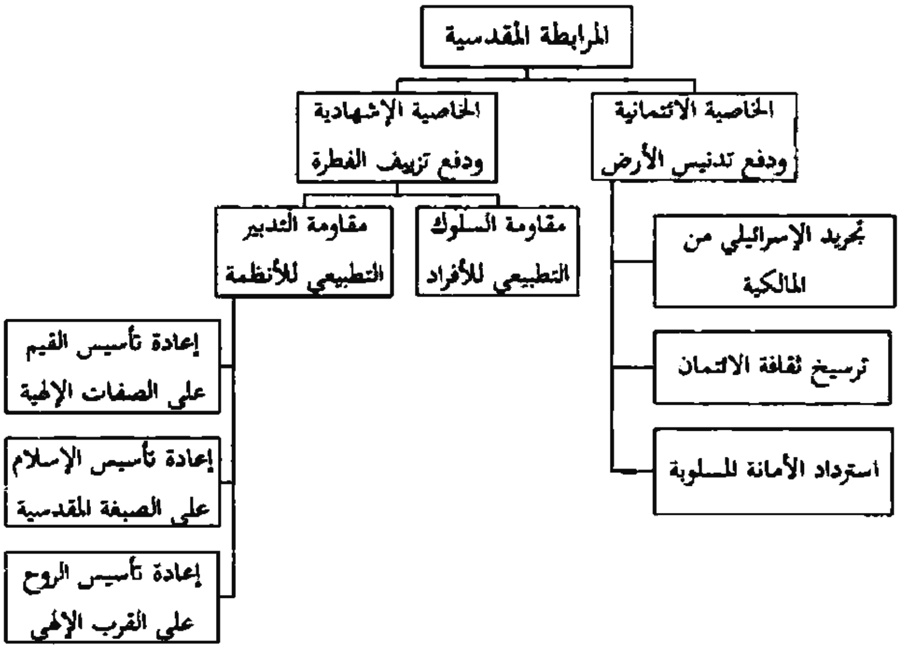
وعلى هذا، يقوم عمل المرابط المقدسي في أن يبصِّر مواطنيه بأن التطبيع يجعلهم يضيِّعون، حتما، "الصبغة المقدسية" التي هي جوهر الإسلام، فإن ضاعت، ضاع الإسلام كما ضاعت نسبتهم إليه؛ فإذن، يتبين أن الشرط الثاني لتحرير المجتمع الذي أُكرِه على التطبيع مع الإرادة الإسرائيلية هو الاعتقاد بأن روح الإسلام التي لا إسلام بدونها هي "إسلام الوجه لله"، وأن "إسلام الوجه لله" هو التعبير القرآني عن "الصبغة المقدْسية".

ج. إعادة تأسيس الروح على القرب الإلهي؛ يعتقد المرابط المقدسي أن تجديد الإنسان لا يحصل إلا بتجديد روحه، لأن حقيقتها هي أنها القوة المولِّدة لكل أنواع التجديد الأخرى، معنوية كانت أو مادية؛ ويقيم المرابط المقدسي هذا التجديد الروحي للإنسان على دعامتين

أساسيتين هما: "تجديد الصلة بصفات الإله" و"تجديد الصلة بذات الإله"؛ أما **تجديد الصلة بالصفات الإلهية**، فيُدركه الإنسان بالعودة إلى **أصل الفطرة**، مجددا الوفاء بميثاق الإشهاد؛ وأما **تجديد الصلة بالذات الإلهية**، فيدركه الإنسان **بالصبر على الصلاة**، مجددا الوفاء بميثاق الأمانة، حتى يحصِّل الحالة السجودية التي تجعله أقرب ما يكون إلى ربه، حتى في الأعمال الدنيوية المعهودة؛ إذ يجد في قلبه، وهو يأتي هذه الأعمال، ما يجده الساجد في صلاته؛ ولا يخفى على ذي بصيرة أن شعور الإنسان، في كل الأعمال، بـمعية الرحمان تبعث في فطرته روحا ملكوتية قادرة على كسر الأصنام وقهر الطواغيت.

ولئن كان المرابط المقدسي لا يعنيه لأول وهلة إلا التصدي للطاغوت الإسرائيلي الذي أخذ يستعبد قلوب العرب والمسلمين، فإن جهاده التجديدي يشمل كل إنسان؛ فلا شك أن في عبودية الإنسان لغير الله، أيا كان، موتا لإنسانيته، وأن في تحرُّره مما سواه حياةً لهذه الإنسانية؛ لذلك، فإذا عمل هذا المرابط على تجديد الروح في أفراد مجتمعه، دفعا لاستعباد الإرادة الإسرائيلية لهم، فإنما يعمل على تجديدها في الإنسان بما هو إنسان، دفعا لاستعباد أي إرادة له، كائنة ما كانت؛ وحيث إنه لا طاغوت، في هذا الزمان، بلغ مبلغ إسرائيل في تعبيد الإنسان، إحلالا بأرضه أو حلولا بفطرته، فلا بد أن مَن يقدر على التحرر من العبودية لإرادة إسرائيل، يكون أقدر على أن يتحرر من سواها.

فيتضح أن الشرط الثالث لتحرير المجتمع المكرَه على التطبيع مع إسرائيل **هو تحقُّق أبنائه بالصلتين الملكوتيتين: "الصلة بالصفات الإلهية بواسطة الـمَلَكة الفطرية"، و"الصلة بالذات الإلهية بواسطة الحالة السجودية"**؛ ومتى قام أهله بهذا الشرط على مقتضاه، أيقنوا بأن ربهم مؤيدُهم بروح ملكوتية تُقدرهم على التخلص من الحلول الإسرائيلي، بل تُنزلهم منزلة من حُـمّل أمانة تجديد الإنسان في هذا الزمان الذي ذهب حياؤه، حتى يقدر هذا الإنسان الجديد على مواجهة أشكال الحلول الطاغوتي التي لا تبرح تتربص به.



الشكل 2

وحاصل القول في هذا الفصل الأول هو أن المقاربة الائتمانية توجب ردَّ صورة الإيذاء الإسرائيلي للفلسطينيين، أرضا وإرثا، إلى روح هذا الإيذاء، وهي: "إيذاء الإله" و"إيذاء الإنسان"؛ وقد وضحنا كيف أن احتلال الأرض الفلسطينية، أي "الإحلال"، تجلى في منازعة الإسرائيليين الإلهَ في صفة "المالك"، إذ أرادوا أن يملكوا هذه الأرض مِلك الإله لها؛ ووضحنا أيضا كيف أن احتلال الإرث الفلسطيني، أي "الحلول"، تجلى في "قلب القيم"، ويؤدي هذا القلب إلى اختلال علاقة الفلسطيني بالزمان، وبالتالي بالمكان؛ كما تجلى في "سلب الفطرة"، ويؤدي هذا السلب إلى التطبيع، وحقيقته أنه تضييع للطبيعة وتضييع للروح وتضييع للقداسة وتضييع للحياء، متَمثِّلا في "نسيان النظر الإلهي" و"فقدان التميز الأخلاقي" و"ممارسة النفاق على أوسع نطاق".

كما أن المقاربة الائتمانية توجب ردَّ صورة الأرض المحتلة إلى روحها، وهي: "القداسة" وردَّ صورة الفطرة المحتلة إلى روحها، وهي: "الأصالة"؛ والمرابطة المقدسية إنما هي استرجاع

قداسة الأرض التي دنّسها الإحتلال الإسرائيلي واسترجاع أصالة الفطرة التي زيّفها الحلول الإسرائيلي.

لذلك، اقتضى تصدِّي هذه المرابطة لتدنيس الأرض المؤذي للإله الرجوعَ إلى **"ميثاق الأمانة"** المأخوذ من الإنسان؛ وجاء على ثلاث مراتب؛ إحداها، **رفع المالكية الإسرائيلية** عن أي شيء في أرض فلسطين، بدءا بالدولة وانتهاء بالوجود؛ والثانية، **ترسيخ ثقافة الائتمان**، وتشمل التفكر في الآيات التكوينية والتكليفية، وحفظ الموروث الروحي، ورؤية الإرادة الإلهية في العالم، وتقديم الوفاء بالواجب على استيفاء الحق؛ والثالثة، **استرداد الأمانة المسلوبة**، وله شرطان، أحدهما، أن يكون مقصده الأمانة، لا تحصيل مِلك بعينه، ولا حفظ أمانة بعينها، وإنما **حفظ ميثاق الأمانة** أو حفظ [illegible] **الأمانة نفسه**؛ **إذ أوشك هذا العالم أن يكون "عالم ما بعد الأمانة"**؛ وعلامة ذلك [illegible] و**"صفقة القرن"**؛ والثاني أن يكون منهجها، **لا الوقوف** عند القوة المادية، وإنما إضافتها إلى القوة الروحية، ولا الانحصار في كيفية واحدة بعينها للمواجهة، وإنما التعاطي لكل الكيفيات الممكنة، ولا الجمود على هذه الكيفيات، وإنما الابتكار الدائم لها، ولا تخصيص [illegible] بأرض فلسطين، وإنما تعميمه على الأرض كلها، مع حفظ خصوصية كل رباط [illegible].

أما تصدّي المرابطة المقدسية لتزييف الفطرة المؤذي للإنسان، فقد اقتضى الرجوعَ إلى **"ميثاق الإشهاد"** المأخوذ، هو أيضا، من الإنسان؛ وجاء، هو الآخر، على ثلاث مراتب: إحداها، **مقاومة تجليات الإرادة الإسرائيلية في سلوك الفرد المطبّع**، وذلك ببيان خيانته لأمانة الحرية التي في ذمته، واقعا في تعبيد نفسه لهذه الإرادة؛ والثانية، **مقاومة تجليات الإرادة الإسرائيلية في تدبير الحاكم المطبّع**، وذلك ببيان خيانته لأمانة العدل التي في ذمته، واقعا في تعبيد نفسه وشعبه لهذه الإرادة؛ والثالثة، **توعية المجتمع الذي أُكْرِه على التطبيع بمدى الضرر الذي يُلحقه بكيانه**، وذلك بإعادة تأسيس القيم على الصفات الإلهية، وإعادة تأسيس الإسلام على الصبغة المقدسية، وإعادة تأسيس الروح على القرب الإلهي.

الفصل الثاني

مرابطة الفقيه والسياسي
ثغر الصراع الإسلامي الإسلامي
- 1 -

لقد استبدَّ الصراع على النفوذ في العالم العربي والإسلامي بنظامين للحكم متماثلين من وجوه ومتباينين من وجوه، وهما: "النظام السعودي" و"النظام الإيراني"؛ فمَن يُـجرِّد النظر في المنطق الذي يحكم هذا الصراع، أشكالا وأطوارا، لا يسعه إلا أن يتصور إمكان حدوث ما كان يستبعد أن يحدث، بل لا يَـملك إلا أن يُـجيز وقوع ما كان يُـحيل أن يقع، إذ بات فيه البعيد في حكم القريب، بل بات المحال في حكم الممكن؛ وهذا البعيد، بل هذا المحال ليس إلا "زوال الأمة"؛ فالصراع على النفوذ بين هذين النظامين السياسيين لم يَعُد له حدّ معلوم يقف عنده، حتى إن الأخ الواجبة أُخوَّتُه أضحى عدوّا ينبغي تدميره، وإن العدو الواجبة عداوته أضحى أخا ينبغي تقريبه؛ وما هَلَك من الدول ما هلك إلا بهذا الانقلاب الشنيع في القيم!

1. وسائل الصراع على النفوذ بين النظامين السعودي والإيراني

يستخدم هذان النظامان، في ممارسة نفوذهما على العالم الإسلامي، كل ما أتيح لهما من الوسائل، تكريسا للصراع بينهما؛ وتأتي، على رأس الوسائل التي يستعملها النظام السعودي، "الفكرانية الوهابية" و"الثروة النفطية"؛ كما تأتي، على رأس الوسائل التي يستعملها النظام الإيراني، "الفكرانية الخمينية" و"الثورة الإسلامية".

1.1. وسائل النظام السعودي

يعمل النظامُ السعودي، منذ أواسط القرن الماضي، على تصدير فكرانيته العقدية والتمكين لها في العالم الإسلامي ما وسِعه ذلك، حتى دخل على النفوس من أسباب الضيق العقدي والضحالة الفكرية ما جعل أصحابها لا يُـميّزون ما ينفعهم مما يضرهم، محافَظةً على وجودهم، فضلا عن أن يقتحموا مجال الإبداع والتثوير، منافَسةً لأممٍ سواهم؛ فليس أضرّ

بقوى العقل والوجدان من الجمود على ظاهر النصوص، وباعُ "الوهابية" في هذا الجمود على الظاهر لا يُضاهَى، حتى إنه لو تقرَّر الحد من سلطان هذا المذهب، فإن آثاره في النفوس لن تنحدّ في الحال، لأن العقول تكيَّفت بهذه الآثار أيما تكيُّف، فغدت لا تـَمْلك شيئا من أمر الاستقلال عنها، بحيث لا تستطيع أن تأتي إلا بضحضاح الفكر العقدي.

كما أن النظام السعودي يستخدم ثروته النفطية في تشكيل أوسع جبهة من الدول والحكومات لمناهضة النظام الإيراني، متخذا من التدابير الاقتصادية ما يضعفه، ومستصدرا من القرارات السياسية ما يحاصره؛ ثم إنه يُنفق هذه الثروة بغير حساب في إنشاء شبكات من المراكز والمؤسسات والهيئات والقنوات وكذا في شراء ذمم الشخصيات التي تتولى التحريض عليه عبر العالم، متعجِّلا إشعال حرب مدمّرة لا يقدر، بموجب جامد الثقافة الوهَّابية التي بُني عليها، وماكِر الاستشارات الأجنبية التي لا تنفك تختلف عليه، أن يتبصر بمجرياتها ولا، بالأحرى، أن يتصور عواقبها.

والحال أن هذا التبديد للثروة لا يزيد الدول الاستعمارية والمؤسسات والشخصيات المرتشية إلا جشعا وطمعا؛ لذلك، لن تتردد في أن تسلك بالنظام السعودي خفي المسالك التي تستنزفه وتستتبعه؛ وقد لا تلبّي طلبه التدميري حتى مع تواصل هذا الاستنزاف والاستتباع؛ وحتى على فرض أن هذه الدول الاستعمارية قرّرت الاستجابة لهذا الطلب الرهيب - لا قدَّر الله! - فإنها لن تفعل ذلك إلا وقد بيّتت نية الانقلاب عليه وتدميره بدوره، مستولية على مصادر هذه الثروة نفسها؛ فإذا هي أبقت عليه إلى حد الآن، رغم موجات الحراك الشعبي المتتالة التي ضربت المنطقة العربية، فليس ذاك إلا لأن الخصم الإيراني موجود، إذ إذكاء العداوة بينهما يفتح لها الباب واسعا لاستدرار مصادر ثروته؛ أمّا أنه لو قُضي على هذا الخصم، لم يعد هناك مبرِّر يوجب بقاء هذا النظام، إلا أن يسابق مخططاتها، فيجد له عدوا آخر يضمن لها دوام الاستنزاف لعوائد نفطه؛ ولا يبعد أن يكون عدوه الجديد هو "النظام التركي"، فهو، الآخر، متَّهَم بأنه يرغب في إعادة الإمبراطورية العثمانية أو في بسط نفوذه في البلاد الإسلامية، مزاحما له في هذا التوسع مزاحمة النظام

الإيراني؛ فقد بات الهمُّ الشاغل للنظام السعودي هو الوصول إلى هدفين اثنين: أحدهما، أن يتفرَّد بهذا النفوذ الإسلامي، مُـحرِّما على غيره ما ظل يبيحه لنفسه، على الرغم من أنه لا يَـمْلك من مصادر القوة إلا المال؛ والثاني، أن يمنع قيام أي نظام عادل في محيطه، إسلاميا كان أو عربيا، نظامٍ يمكن أن يبعث في شعوب الأمة الأمل بأن ترى أنظمتها تنتهج نهجه في الحكم.

يعتقد هذا النظام أن ما يمنحه حق ممارسة نفوذه في بلدان العالم الإسلامي، ناشرا فيها جامد عقيدته الوهابية ومبدِّدا هائل ثروته النفطية، بل يمنحه مشروعية الاستقلال بهذا النفوذ، مجمّدا عقيدة الشعوب هو أنه يتولى حماية قِبلة المسلمين، وبالتالي، حماية إيمانهم.

وهذا الاعتقاد باطل، وبيان بطلانه أنه لو كان النظام السعودي يروم حماية هذه القبلة، لا حماية نفسه، لَـما وجد، في العدوِّ التاريخي لمجموع الأمة، أي "الكيان الصهيوني"، حليفا يُظاهره في القضاء على نظام ينتمي إلى هذه الأمة نفسها؛ فلم يعتبر قط أن هذا الكيان سلب الأمة سببا عظيما من أسباب صلتها بربها، وهو "بيت المقدس"؛ ولا راعى أن استيلاءه على القبلة الأولى يُفقد "قبلة مكة" نفسها تمام دلالتها على "الوجهة" التي ينبغي للمصلِّي استقبالها؛ فإن "الوجهة"، من حيث هي كذلك، لا يُدرَك الانصراف إليها حق الإدراك إلا بمقابلتها بالوجهة المنصرَف عنها؛ فهذه المقابلة هي التي تدلُّ على أن تجدُّدا في التوجه قد وقع حقّا، علما بأنه لا معنى لوجود الموجود بغير توجُّه يختص به، فما الظن بوجود الإنـسان! فما لم يستحضر المصلِّي في قلبه سابق التوجه إلى "قبلة المقدس"، وهو يولّي وجهه شطر "القبلة المكية"، فلا يستطيع أن يتحقّق بكمال التوجه؛ فحينها، يجوز القول بأن حاضر التوجه إلى البيت الحرام هو من ماضي التوجه إلى المسجد الأقصى.

يترتب على هذا أن النظام السعودي الذي يوالي العدوّ المغتصِب لـ"قبلة المقدس" يُعرّض، بهذه الموالاة، أُمّته الإسلامية لنقصان في قوة توجّهها؛ فكيف إذا كان لا يرى في هذا الاستيلاء إلا مـمارسة هذا الكيان الغاصب لحقه في أن يكون له وطنه! والأدهى من ذلك، أنه لا يزال يسعى، بشتى وسائل الإكراه أو الإغراء، إلى أن يجعل أبناء أُمّته يُوطِّنون أنفسهم

على قبول هذا الغصب الصهيوني والتعرض لنقصان التوجه، متسببًا في فقْد الأجيال من بعدهم الذكرى التي تحفظ في نفوسهم واقعة تَـجديد التوجه التي ميَّزت دينهم.

ولـمّا كان توجُّه المسلمين إلى القبلة هو الأصل الذي تتفرع عليه كل توجهاتهم الأخرى فيمختلف مجالات الحياة، لزم أن يُـحدِث نقصانُ توجُّههم إليها اختلالا في باقي التوجهات، فيَضعُف منها ما كان ينبغي أن يَقْوى، ويَقْوى منها ما كان ينبغي أن يَضعُف؛ ولما كان النظام السعودي هو الذي يتسبَّب للأمة في نقصان التوجه، لزم أن يكون أكثرَ الأنظمة عرضة **للاختلال في الوجهة**؛ وكل نظام تدخُل عليه **"آفة الاختلال في الوجهة"** يكون معرَّضا لانقلاب مقاصده إلى نقائضها، فيخطئ حيث يعتقد أنه يصيب، ويُفسد حيث يحسب أنه يصلح؛ ألا ترى كيف أن النظام السعودي ظل يُـمكّن لخصمه الإيراني من حيث كان يريد أن يَـحُدّ من نفوذه! فإذن كيف لنظام سياسي **مختل الوجهة** أن يحمي قبلة المسلمين، فضلا عن حماية إيمانهم! بل كيف له، وقد فقَد وِجهته مستقويا بأعداء الأمة، أن يحمي أيَّ شيء، حتى ولو كان حكمَه نفسه!

2.1. وسائل النظام الإيراني

لقد استطاع الإمام أحمد الخميني أن يُـحدث، في الفكر السياسي الإمامي الاثني عشري، منعطفا فاصلا بنظريته في **"ولاية الفقيه المطلقة"**، متغلّبا، بذلك، على عدد من العقبات العقَدية التي كانت تقيِّد مسار هذا الفكر، معرقلةً تحوُّله إلى واقع حي.

أما العقبة الأولى، فهي فكرة الوصية كأساس للولاية؛ يعتقد الشيعة أنه لا بد لكل إمام لاحقٍ أن يستخلفه إمام سابق، وهكذا صُعُدا، حتى تنتهي سلسلة الاستخلاف إلى الرسول ﷺ؛ إذ أنه استخلف، بحسب معتقَدهم، عليا بن أبي طالب، من بعده؛ وقد أقرَّ الخميني، بدلا من مبدإ الاستخلاف، مبدأَ الانتخاب وسيلةً لمن أراد التصدي للولاية، جاعلا فقه الشيعة في نظام الحكم يلتقي مع جمهور السنة الذي يعتبر البيعة الطريق الواجب اتباعه في تعيين الحاكم.

وأما العقبة الثانية، فهي فكرة العصمة؛ يُعتقد أيضا أن الإمام الذي يُستخلَف بهذه الطريقة لا يعرِض له الخطأ، لا في أقواله، ولا في أفعاله، حتى أشبه النبيَّ المرسل؛ وقد أقام الخميني، مقام مبدإ العصمة، شرطين أساسيين هما: "العلم بالأحكام" و"التحلي بالعدالة"؛ فالفقيه الذي يوفي بهذين الشرطين يستحق أن يتولى أمر الحكومة، نازلا رتبة الوصي للرسول ﷺ، ومالكا من الصلاحيات ما كان يملكه، ووجب على الناس سمعه وطاعته.

وأما العقبة الثالثة، فهي فكرة "الغيبة"؛ يُعتقد كذلك أن الإمام الثاني عشر قد اختفى دون أن يستخلِف، فيتوجب انتظار عودته ليقوم بواجبه في تعيين خَلَفه؛ فأدى هذا الاعتقاد إلى تعطيل العمل بالأحكام، فضلا عن تعطيل التعامل مع الحكّام؛ ورأى الخميني في هذا الموقف السلبي مخالفةً لمبدإ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فضلا عما يمكن أن يتسبَّب فيه من الفوضى؛ لذا، يتعين على الفقهاء، وهم ورثة الأنبياء، قيادة المجتمع في الخروج من هذا الوضع، حفظا للمصالح العامة للناس؛ فإذا كانت العبادات المقرَّرة لا تُترك، انتظارا لظهور الإمام المهدي، فبِالحريِّ أن لا تُترك إقامة الحكومة، لأنها تتقدم، بحسب الخميني، على إقامة العبادات.

وأما العقبة الرابعة، فهي ضيق الفقه التقليدي؛ كان مدلول "الفقه" محصورا في نطاق المعرفة بأحكام الشريعة، فجعله الخميني دالا على العلم بمعناه الأوسع، بحيث تندرج فيه كل معرفة تَـخصُّ مطالب المجتمع ومصالحه المختلفة، اجتماعية كانت أو ثقافية أو اقتصادية أو سياسية، كما تندرج فيه الإحاطة بما استجد من قضايا الحضارة وتحديات العصر؛ كل هذا التوسع في المعرفة من أجل أن يـتأهل الفقيه لأن يلي جميع أمور المسلمين، ويـتمتّعَ بكل الصلاحيات الدينية والسياسية التي كانت للإمام المعصوم[1]؛ وبهذا، يكون الخميني قد تجاوز نظريات الولاية السابقة مثل نظرية الولاية الروحية[2] ونظريات ولاية الفقيه غير المطلقة[3].

---

(1) سيأتي تفصيل الكلام في العلاقة بين الدين والسياسة.

(2) أي الولاية التي تنحصر في الأمور العبادية، ولا تتعداها إلى الأمور السياسية.

(3) مثل نظرية أحمد النراقي ونظرية محمد حسين النائيني في كتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملة».

وقد تمكَّن الخميني، بفضل تجاوزه لعقبات "الوصية" و"العصمة" و"الغيبة" و"ضيْق الفقه"، من جسر الهوة الساحقة التي كانت تفصل الفقه الشيعي في نظام الحكم عن الفقه السني، بل تمكّن من تقويم الاعوجاج الذي لَـحِق مفهوم "البيعة" عند أهل السنة أنفسهم؛ فقد صارت، بسبب تكرُّس نظام الوراثة الذي اتخذه حكامهم، أقرب إلى بيعة الـمُكرَه منها إلى بيعة المختار؛ وبهذا، تكون الفكرانية الخمينية قد تَـحدَّت الفكرانية الوهابية من أوجه:

أحدها، أنها وسعَّت الفقه حيث ضّيقته الوهابية؛ فقد قرَّرت هذه الأخيرة الفصل بين الديني والسياسي، مقتصرةً على مسائل الدين، وتاركة للنظام الحاكم مسائل السياسة؛ والثاني، أنها أحيت ما أماتته الوهابية؛ فقد ألغت هذه الأخيرة الاختيار، مانحة الشرعية للمُلك العضوض، على معارضته لسيرة الخلفاء الراشدين ولشرائط الحكم لدى المعاصرين؛ والثالث، أنها قربَّت بين ما بعَّدته الوهابية؛ ليس في مكنة هذا المذهب الأخير، بحكم جموده على الظاهر وعزله الدين عن السياسة، أن يتسالم مع المذهب الإمامي الاثني عشري الذي لا يجمد على الظاهر، ولا يعزل الديني عن السياسي، ناهيك عن أن يشترك معه في إعادة النظر في نظام الحكم على أساس مبدإ الشورى.

ولما كانت الفكرانية الخمينية فكرانية سياسية بقدر ما هي دينية، كان لا بد أن تقترن الثورة النظرية التي أحدثتها على المستوى العقدي بثورة عملية على المستوي السياسي؛ فقد دعا الخميني إلى الثورة على الطواغيت، قاصدا أرباب السلطان الموروث، فضلا عن قوى الاستعمار الأجنبي التي تُسندهم، بل استطاع أن يَنهَض بأسباب تحقيقها على أرض الواقع، مـجدِّدا الحياة في الروح الثورية التي عُرفت بها الحركة الشيعية منذ نشأتها؛ فقد أطيح، فعلا، بنظام الإمبراطور محمد رضا شاه بهلوي، وانتقل إيران من النظام الـمَلَكي القائم على الاستبداد إلى النظام الجمهوري المبني على الاستفتاء، وتبع ذلك ما تبعه من تحولات مؤسَّسية كبرى تُـثبِّت الهوية الإسلامية للمجتمع الإيراني من خلال تولي الفقهاء، بشكل مباشر، مسؤولية إدارة الحكم فيه.

لكن الخميني لم يَرْض لهذه الثورة أن تبقى ضمن حدود إيران، بل أراد أن تَعُمَّ جميع

أرجاء العالم كله، آخذا بمبدإ "تصدير الثورة"، وجاعلا منه واجبا دينيا، بحجة أن رسالة الإسلام رسالة عالمية، وأن واجب الثورة هو حماية المستضعَفين من قوى الاستكبار العالمي، يتقدمها "الشيطان الأكبر" الذي هو الولايات المتحدة الأمريكية و"الغدة السرطانية" التي هي إسرائيل؛ لذلك، كان من الأهداف التي ضمَّنتها الجمهورية الإسلامية دستورها "بناء الأمة العالمية" و"إقامة حاكمية قانون الله في الأرض"[4]؛ لذلك، اندفعت بقوة في دعم الحركات السياسة والجماعات المعارضة في كل مكان تسنَّى لها أن تنفذ إليه، مستخدمة شتى المؤسسات الإيرانية، الاقتصادية والخيرية، ومختلفَ الوسائل الإعلامية والمراكز الثقافية، ومتنوَّع الدورات التدريبية: الدعوية منها والعقدية والنضالية؛ بل، أكثر من ذلك، لم تتردد في تزويد هذه الحركات بالسلاح والعتاد، مستخدمة أجهزة عسكرية خاصة تتولى حراسة الثورة وتصديرها، على رأسها "الحرس الثوري" الذي لم يلبث أن تورَّط في عدة أعمال دموية خارج الحدود الإيرانية.

يعتقد النظام الإيراني أن ما يمنحه حق ممارسة نفوذه في بلدان العالم الإسلامي، ناشرا عقيدته الخمينية ومصدِّرا ثورته الإسلامية، بل يمنحه مشروعية الاستقلال بهذا النفوذ، هو أنه يتولى بناء وحدة المسلمين، وبالتالي، بناء سلطانهم.

وهذا الاعتقاد باطل، وتوضيح بطلانه أنه لو كان النظام الإيراني يروم بناء هذه الوحدة، لا بناء سلطانه، لَـما اتخذ العقيدة الشيعية، حتى مع تثويرها، وسيلتَه في تحقيق هذه الوحدة، ولا جعَل من نفسه، حتى مع تأثيره، المظلةَ التي ينبغي أن تتحد تحتها الأمة الإسلامية؛ فمن

---

(4) انظر الدستور الإيراني الصادر عام 1979، جاء في التمهيد عن الجيش العقائدي ما يلي: «يتركز الاهتمام، في بناء القوات المسلحة للبلاد وتجهيزها، على جعل الإيمان والعقيدة أساساً وقاعدة لذلك. وهكذا يصار إلى جعل بنية جيش الجمهورية الإسلامية وقوات حرس الثورة تقوم على أساس الهدف المذكور ولا تلتزم هذه القوات المسلحة بمسؤولية الحماية وحراسة الحدود فحسب، بل تحمل أيضاً أعباء رسالتها الإلهية، وهي الجهاد في سبيل الله، والنضال لبسط حاكمية القانون الإلهي في العالم؛ «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوّة ومن رباط الخيل ترهبون به عدوّ الله وعدوكم وآخرين من دونهم»؛ وورد في خاتمة هذا التمهيد ما نصه: «على أمل أن يكون هذا القرن قرن تحقق الحكومة العالمية للمستضعفين وهزيمة المستكبرين كافة»؛ كما جاء في المادة 154 منه ما يأتي: «تعتبر جمهورية إيران الإسلامية سعادة الإنسان في المجتمع البشري كله مثلها الأعلى، وتعتبر الاستقلال والحرية وسيادة القانون والحق حقاً لجميع شعوب العالم. وعليه، فإنها تدعم النضال المشروع للمستضعفين ضد المستكبرين في جميع بقاع العالم، ولكنها تمتنع امتناعاً تاماً عن جميع أشكال التدخل في الشؤون الداخلية للشعوب الأخرى».

المسلَّم به أن العالم الإسلامي متعددةٌ مشاريعُه العقدية ومختلفةٌ توجهاتُه المذهبية، فيكون من الخطإ أن يراد إلزامه بوحدة فكرانية متجمِّدة، أي وحدة ذات بعد عقدي أو مذهبي واحد؛ فلا ينفع في جمع شمل هذا العالم إلا "وحدة فكرانية متنوعة" تقرُّ بالاختلاف العقدي والمذهبي، حتى على تقدير أن بعض هذه المعتقدات والمذاهب تَعرِض لها شُبَه؛ كما أنه من المسلَّم به أن العالم الإسلامي مختلفةٌ عاداتُه الاجتماعية ومتعددةٌ اختياراتُه السياسية، فيكون من الخطإ أن يراد إلزامه بوحدة سلطانية متجمِّدة، أي وحدة ذات بعد اجتماعي أو سياسي واحد؛ فلا يفيد في لَمِّ شمل هذا العالم إلا "وحدة سلطانية متنوعة" تقرُّ بالاختلاف الاجتماعي والسياسي، حتى على فرض أن بعض هذه العادات والاختيارات تَعرِض لها شُبَه.

وعلى هذا، فإن تأسيس الوحدة الفكرانية والسلطانية المتنوعة للعالم الإسلامي يقتضي من النظام الساعي إليه أن يتولى تدبير هذا الاختلاف، بشتى مظاهره، بِما يُبرز وجوه الاتفاق، ولا يركِّز على وجوه الافتراق، وبما يُمهّد لتبادل التأثر والتأثير بين شعوب ودول هذا العالم عن طواعية وثقة بالآخر، بحيث يُقوِّم بعضُها فكر بعض، ويصحِّح بعضها سلطانَ بعض.

ينتج من هذا أن النظام الإيراني الذي يقوم على فرض المركزية الشيعية، عقيدةً وسلطةً، يعرِّض أمته الإسلامية لنقصان في قوةسلطانها؛ إذ لا يمكن أن ترى مجتمعاتُـها في وجود هذه المركزية إلا تدخُّلا في معتقداتها، سعيا إلى تبديلها، أو تدخلا في سلطاتها، رغبة في تغييرها، ناهيك عن المجتمعات العربية التي تجاور المجتمع الإيراني والتي لا تعرف إلا الحكم الوراثي، لا سيما تلك التي تقطنها أغلبية أو أقلية شيعة؛ فكيف الحال وقد لاح في الأفق شبح هذه الهيمنة عندما دخل هذا النظام حربا طويلة ضد الحكم البعثي في العراق؛ فلولا اندفاعه في تثبيت المظلة الشيعية خارج مجتمعه، ما كان العراق ليبدأ بشن هذه الحرب عليه، متذرِّعا بالنزاع القديم على الحدود!

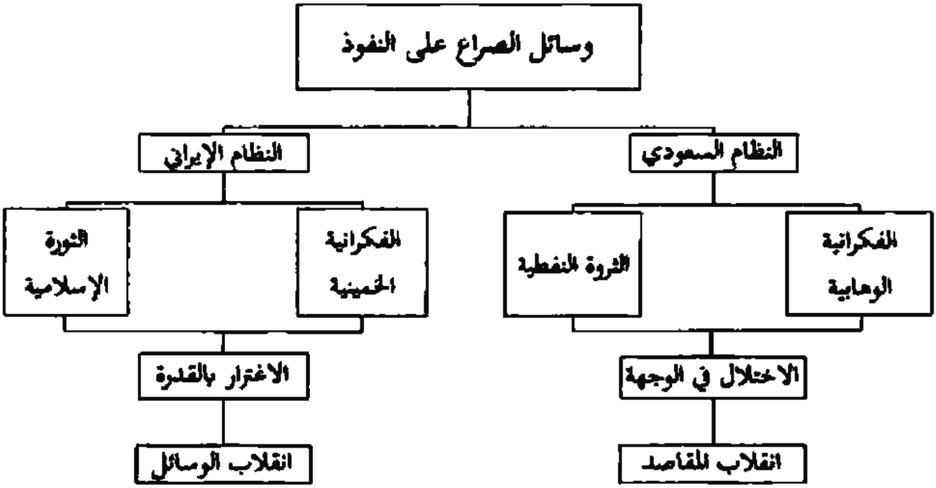
أما أغلب أهل السلطان الوراثي في البلدان الإسلامية المجاورة لإيران، فقد ازدادوا تصميما على الحماية الاستباقية لأنفسهم من نظامه، غير متردِّدين في الانحياز إلى ألد أعدائه

من خصوم الأمة، بل ذهبوا يُغرُون هؤلاء الأعداء بإعلان الحرب على هذا النظام وإفنائه بالمرة، غير مكترثين بما قد يُتلَف من سلطان الأمة، إن تعاونا تاريخيا بين شعوبها أو مكاسب إنسانية وحضارية أو قناطر مقنطرة من أموالها؛ ولا يزالون يفعلون لانعدام مشروعهم وقِصر منظورهم، حتى ولو عادت هذه الحرب الماحقة على الأمة كُلِّها بمزيد التشرذم؛ وعندئذ، يغتنم هؤلاء الحلفاء المزعومون هذه الفرصة المنتظَرة للإيقاع بمن استصرخوهم، هم بدورهم، فيزيدونهم تمزقا على تمزقهم، ويذيقونهم استتباعا على استتباعهم، مُـجهزين على البقية الباقية من الأمة كما تَـم الإجهاز على طوائف الأندلس بعد أن تظاهر بعضها على بعض بأعداء الأمة.

فإذا كان اعتماد النظام الإيراني على المركزية الشيعية يفضي إلى تفرُّق الأمة بَدَلا من وحدتها، فهـذا يعني أن هذا النظام اغتر بقدرته الثورية، بانيا عليها من الحسابات والتوقعات والطموحات ما لا تطيقه؛ وكل نظام تدخُل عليه **"آفة الاغترار بقدرته"** يكون معرَّضا لانقلاب وسائله إلى نقائضها، فتخذله من حيث يظن أنها تخدمه، وتضره من حيث يحسب أنها تنفعه؛ فكيف إذن لنظام سياسي مغتر بقدرته أن يبني وحدة المسلمين، فضلا عن سلطانهم! بل كيف له، وقد وقع في آفة الاستكبار التي ينسبها إلى الاستعمار، أن يبني أيَّ شيء، حتى ولو كان نفسَه!

نخلص من هذه المقارنة بين النظامين السعودي والإيراني، من جهة تصارعهما على بسط نفوذهما على العالم الإسلامي، إلى أن هذا النفوذ يَضرُّ بالمسلمين، **قبلةً ووحدة، إيمانا وسلطانا**؛ ذلك أن تصرُّفات النظام السعودي، تصديرا للفكرانية الوهَّابية وتبذيرا للثروة النفطية وموالاة للأعداء التاريخيين للأمة، تُوقِعه بالضرورة في **آفة اختلال الوجهة**؛ ولـمّا اختلت وجهة هذا النظام، ضلَّ طريقه إلى حماية القبلة التي هي **"أصل كل توجّه إسلامي"**، ناهيك عن حماية إيمان الأمة؛ كما أن تصرفات النظام الإيراني، تصديرا للفكرانية الخمينية وبثا للثورة الإسلامية وفرضا للمركزية الشيعية على الأمة، تُوقِعه بالضرورة في **آفة الاغترار بالقدرة**؛ ولـمّا اغتر هذا النظام بقدرته، ضلَّ طريقه إلى بناء الوحدة التي هي **"أصل كل اقتدار**

إسلامي"، ناهيك عن بناء سلطان الأمة.



الشكل1

3.1. طلب النظامين السعودي والإيراني المشروعية لصراعهما

على الرغم من بالغ الأضرار التي تُـخلِّفها التصرفات الصراعية للنظامين المذكورين، ابتغاءَ الهيمنة السياسية، فإنهما لم يزدَادا إلا إصرارا على طلب المشروعية لهذه التصرفات، غير مُدرِكين أنهما، بذلك،إنما يُفاقِمان الآفتين اللتين أصابتهما؛ فـ"اختلال الوجهة" ينمُّ عن الفساد الذي دخل على مقاصد النظام السعودي، إذ يتقصَّد ضد ما يوجب العقل أن يتقصَّده؛ و"الاغترار بالقدرة" ينمُّ عن الفساد الذي دخل على وسائل النظام الإيراني؛ إذ يتوسَّل بضد ما يوجب العقل أن يتوسَّل به؛ وهكذا، فإن النظامين، في طلبهما المشروعية لتصرفاتهما السياسة، إنما يطلبان المشروعية لانقلابين لَاعقليين: "**انقلاب المقاصد**" في النظام السعودي و"**انقلاب الوسائل**" في النظام الإيراني.

وحينئذ، لا غرابة أن ينتقلا بصراعهما من رتبة النزاع المصلحي على المكاسب السياسية في العالم الإسلامي إلى رتبة نزاع وجداني على التعاليم الدينية، بل إنهما لم يكتفيا باستثمار

الدين أو الـملّة في طلب المشروعية لأعمالها السياسية، بل صارا أيضا إلى استثمار مكوِّن وجداني آخر لا يقل تعبئة للنفوس من الدين، ألا وهو "العرق" أو "القومية"! وبهذا، يكون هذان النظامان قد راهنا، في الظفر بالمشروعية لصراعهما السياسي، على **"الصراع الطائفي بين أهل السنة العرب والشيعة الفرس"**؛ ولا اعتبار فيه، عند النظام السعودي، لمشاعر الشيعة العرب، على كثرتهم؛ كما لا اعتبار فيه، عند النظام الإيراني، لمشاعر السُّنة الإيرانيين وإن قلَّ عددهم، لأن هذه المشاعر متى وُجدت من أي واحدة من الطائفتين، فإنها، بحسب هذا النظام أو ذاك، تشي بتحوّل في الولاء لا يُغتفر.

وحتى يكون لهذا الصراع أبلغ الأثر في النفوس، منتزعا تسليم الجمهور بضرورته، بل الانخراط فيه بقوة والاصطفاف من أجله بحزم، لم يتوان النظامان في وصله بتاريخ الأمة في مجمله، والصعود به إلى بداية هذا التاريخ التي رسمتها وفاة الرسول ﷺ، وإرجاع أسبابه وجذوره إلى هذه اللحظة الفارقة في حياة الأمة؛ فبقدر ما يرتبط هذا الصراع الطائفي بها، يكون النظامان أقرب إلى كسب رهان المشروعية لصراعهما السياسي؛ إذ أن القبَلي، في هذه البداية، ازدوج بالـمِلّي، معيدا إلى الذاكرة العصبية المنبوذة، ومغريا باستعادة السلطة المفقودة؛ وغرَضُ هذين النظامين إنما هو أن يستحوذ هذا الازدواج العصَبَوي والالتباس السلطوي على عقول الجمهور، حتى لا يتهمهما في أطماعهما السياسية أو يشكك فيها، وينتصر لمغامراتهما الهيمنية، باذلا النفس والنفيس من أجلها، تكريسا لتوسّعهما[5].

ولا يخفى ما في هذه العودة إلى التاريخ الإسلامي القديم من إرادة إلهاب العواطف، حتى مغيب كل الموازين، إذ أنها تحيي الذكريات التي لا ترحم من تَحضره، موقظةً جراحات هي نهاية في الإيلام، ومستحضرة مآسي هي ذروة في الإيذاء، حتى إن المرء يأخذه العجب كيف أن أمة كأمة الإسلام نزل بها من أحوال "التوحش" قدر ما نهضت به من أسباب "التحضر" أو أكثر، كأنها لا تحضُّر بغير توحّش، بل يعجب كيف نزل بها ما نزل وهي التي تؤمن بأن روح الإنسان أشرف، عند الله، من بيته الحرام.

---

(5) تأمل الحروب الطائفية في العراق وسوريا واليمن.

وما كان لهذين النظامين الساعيين إلى النفوذ ليرضيا، من هذه العودة إلى الصراع الطائفي الأول، بأقل من أن تجعل هذا الصراع أطوارا، كل طور أبعد في التوحش من سابقه، طمعا في أن يطرأ على الجمهور ما طرأ عليهما من الآفات، فتختل وجهته، هو الآخر، اختلال وجهة النظام السعودي، منقلبة عليه مقاصده؛ أو يغتر، هو الآخر، بقدرته اغترار النظام الإيراني، منقلبة عليه وسائلُه؛ إذ أن وقوع الجمهور في هذا الاختلال والاغترار يضمن للنظامين استمرار حكمهما، إذ يعمى، حينها، عن الآثار الوخيمة لهذا الحكم في كيان الأمة، قبلةً ووحدةً.

ولئن كان طرفا هذا الصراع الطائفي الغابر، أي أهل السنة والشيعة، قد تساويا في المطالبة بالحكم، إن على صورة "الخلافة" أو على صورة "الإمامة"، فإنهما تباينا في علاقة التعامل التي أقاماها مع هذه المطالبة؛ فالطرف السني تعامَل مع الحكم - بموجب تأسيسه على "أصل المصلحة العامة" - على أنه "نتاج الرأي المسدَّد"، بينما الطرف الشيعي - بموجب تأسيسه الحكمَ على "أصل محبة آل البيت" - تعامل معه على أنه "نتاج الوجدان المؤيَّد"؛ والفرق بين "التسديد العقلي" و"التأييد الوجداني" هو أن التسديد يُقدّم اعتبار المقاصد على اعتبار الوسائل؛ فهاهنا، النظرُ في المصالح المترتبة على الأفعال يسبق النظرَ في الذات الفاعلة التي رتّبت المصالح على هذه الأفعال، بينما التأييد الوجداني يُقدِّم اعتبار الوسائل على اعتبار المقاصد؛ وهنا، يكون التعلُّق بذات الفاعل سابقا على التعلُّق بمصالح الأفعال؛ وهكذا، فإن التفاوت بين التعاملين السني والشيعي مع الحكم مزدوج، أحدهما، تفاوت في طبيعة الإدراك، إذ أحدهما يدركه، أوّل ما يدركه، بميزان ذهنه؛ والثاني يدركه، أوّل ما يدركه، بشَغاف قلبه؛ والثاني تفاوت في وجهة الإدراك، إذ أحدهما يتوجّه، أول ما يتوجه، إلى المقصد من جانب منفعته؛ والثاني يتوجه، أول ما يتوجه، إلى الوسيلة من جانب تأثيرها.

مِن ثَمّ، اتخذت المطالبة بالحكم، عند أهل السنة، صورة "التحكيم"، إذ قامت، في الأصل، على حجة العمل بالكتاب، مرُكّزة على "مقاصد الحكم"؛ بينما اتخذت، عند الشيعة، صورة "التظلم"، إذ قامت، في الأصل، على شبهة تَرك وصية الرسول ﷺ، مُركّزة على

"وسائل الحكم"؛ و"التظلم"، على خلاف "التحكيم"، حالة متغلغلة في أغوار الوجدان، بدليل أن آثاره قد تبقى، حتى ولو أعيد الحق إلى أهله وأُنصف المظلومون بميزان العدل، إلا أن يورِّث هذا الإنصاف شعورا بتمام الرضى.

غير أنه دخلت على كل واحدة من هاتين الصورتين المتضادتين للمطالبة بالحكم: "التحكيم" و"التظلم" علل بيِّنة؛ فلا "التحكيم" استقام بتمام شروطه لأهل السنة، ولا "التظلم" استقام بتمام متطلباته للشيعة؛ إذ ما لبث أهل السنة أن أسقطوا بعض شروط "التحكيم"، واصلين له بما يضادّه، وهو "التمليك"؛ فبعد أن كان المطلوب في "التحكيمي" أن يكون "أمينا" على ما تحته، صار من المشروع أن يكون "مالكا"، أي حائزا لما اؤتُمن عليه[6]؛ ورغم أن هذا العلة أخلت بمقصد التحكيم، فلا يزال أهله ينسبون أنفسهم إلى حَمَلة الأمانة؛ كذلك، ما لبث الشيعة أن أسقطوا بعض متطلبات "التظلم"، واصلين له بما يضادُّه، وهو "الخذْلان"؛ فبعد أن كان المطلوب في "التظلمي" أن يكون "نصيرا" للحق، صار من المقبول أن يكون "خاذلا"[7]؛ ورغم أن هذا العلة أضرت بوسيلة التظلم، فلا يزال أهله يشعرون بالإثم ويندبون ما فات أسلافهم من نصرة أئمتهم.

وباختصار، فإن الصورتين النهائيتين للتعامل مع الحكم، الذي ميَّز بداية الصراع الطائفي في التاريخ الإسلامي، هما: "التحكيم المعتل" الذي يُركّز على "مقاصد الحكم" في حق أهل السنة، و"التظلم المعتل" الذي يُركّز على "وسائل الحكم" في حق الشيعة.

فيتضح أن هذا الصراع الطائفي ليس، كما ترسَّخ في العقول، صراعا شاملا بين أهل السنة والشيعة بكلِّيتهما، وإنما هو، على الحقيقة، صراع سياسي بين فئتين منهما هما: **"أهل التحكيم"** و**"أهل التظلم"**؛ إذ يوجد من أهل السنة من ليسوا من "أهل التحكيم"، لا تاريخيا، ولا وجدانيا؛ كما يوجد من الشيعة من ليسوا من "أهل التظلم"، لا تاريخيا، ولا وجدانيا؛ فلنسمّ هاتين الفئتين، على التوالي، **"المحكِّمة"** و**"المتظلّمة"**.

---

(6) كما في تثبيت عمرو بن العاص خلافة معاوية أو في توريث معاوية الخلافة لابنه يزيد.

(7) كما في التخلي عن نصرة علي بن أبي طالب، ثم ابنه الحسن، فابنه الحسين.

يترتب على ما تقدم أن الدعوة إلى استرجاع الصدام بين "المحكِّمة" و"المتظلّمة" تُـمكّن النظام السعودي من حمل الجمهور على إضفاء المشروعية على وجهته التي اعتراها الخلل، بل إضفائها على هذا الخلل نفسه؛ كما أن هذه الدعوة تُمكّن النظام الإيراني من حمل الجمهور على إضفاء المشروعية على قدرته التي قام بها الغرور، بل إضفائها على هذا الغرور نفسه؛ وهكذا، فلا يطلب النظامان استرجاع الصراع الطائفي، على مقتضى حقيقته السياسية التاريخية، مع ما انطوت عليه من المآسي، وإنما على مقتضى قدرته على **إخراج الجمهور من فضيلة الاستواء إلى آفة الانقلاب**؛ فالنظام السعودي يسعى إلى أن تنقلب مقاصد الجمهور بعد استوائها، حتى تنكسر غيرته على حفظ الحرُمات؛ والنظام الإيراني يسعى إلى أن تنقلب وسائل الجمهور بعد استوائها، حتى تبالغ همتُه في التعلُّق بالمقدَّسات[8].

فلنمض الآن إلى تفصيل الكلام في أطوار الصراع بين المحكِّمة والمتظلّمة بما يوضّح كيف يستثمره النظامان السعودي والإيراني بقوة في تحصيل المشروعية لنزعتهما الهيمنية.

2. أطوار الصراع السياسي بين المحكِّمة والمتظلّمة

لقد ظهر هذا الصراع الطائفي بظهور التحكيم، وتدرَّج هذا الظهور في مراحل ثلاث لاحقُها أشد ظلما من سابقها.

تمثلت المرحلة الأولى في منازعة معاوية بن أبي سفيان لعلي بن أبي طالب حقَّه في الخلافة، لا منازعة كلام وآراء لا يرى فيها عليٌّ بأسا، حتى ولو كانت بغير حق -إذ شأنه أن يصبر عليها كما صبر على جدال الخوارج - وإنما منازعة عملية ميدانية، إذ تجرأ معاوية على انتزاع قسم من الولاية التي اتُمِن عليها، اسما وأرضا؛ فقد تسمَّى، هو الآخر، بالخليفة، واستقل بجزء من أرض الإسلام.

أما المرحلة الثانية للتحكيم، فتمثلت في استنزال معاوية بن أبي سفيان للحسن بن على ابن أبي طالب عن حقه في الخلافة، متعهّدا له بإعادتها عن قريب إلى أصلها الائتماني الذي

(8) المقدسات هنا تشمل الأشخاص.

يجعلها شورى بين المسلمين؛ وبهذا الاستنزال، استقل معاوية بالولاية كلها، اسما وأرضا.

وأما المرحلة الثالثة للتحكيم، فتمثلت في قتل يزيد بن معاوية للحسين بن علي بن أبي طالب شر قِتلة، مستخفا بنسبه إلى الرسول ﷺ وبصلة الوجدان التي تربط أهل السنة بشخصه، ناهيك عن شيعته؛ فقد جمعت هذه القِتلة، إلى الغيظ بسبب المنازعة الطويلة لجده والاستنزال المشروط لأبيه، شديد الحرص على إهانة العزيز، ومكبوتَ الرغبة في الثأر للماضي السحيق؛ ولئن كانت هيئة هذا القتل علامة على بالغ التوحش الذي اتسمت به هذه المرحلة التحكيمية، فإن آثارها وندوبها في النفوس، على فظاعتها وعمقها، تبقى دون آثار فعل القتل نفسه وندوبه في التاريخ الإسلام، فقد جعل هذا الفعلُ روح الأمة تُنكِر نفسها يوم كربلاء، منشطرة إلى شطرين: "روح ما قبل الحسين" التي لم تأثَم و"روح ما بعد الحسين" التي عرفت الإثم كما أنكر تاريخُها نفسه من قبْل يوم صفِّين، منشطرا إلى شطرين: "تاريخ ما قبل التحكيم" الذي شهد إقامة "الحكم الأمين" و"تاريخ ما بعد التحكيم" الذي لا يزال قضاءً جاريا على حكام المسلمين إلى هذا الزمان؛ فلنصطلح من الآن فصاعدا على أن نسمي الحكم الإسلامي الذي تلا حرب صفّين باسم "**الحكم الصفّيني**"، سواء كان "حكم المحكِّمة" أو "حكمة المتظلّمة".

وإذا تقرر أن قتل الحسين كرَّس نظام "التحكيم"، مدشنا منعطفا في الحكم ليس بينه وبين العهد الراشد الذي لا مُلك معه أي صلة معتبرة، فقد أشبه هذا القتلُ الشنيع قتل قابيل بن آدم لأخيه هابيل؛ وتوضيح ذلك من وجوه؛ أحدها، فكما أن قابيل قتل أخاه لينتزع منه ما حقه أن يملكه من متاع الدنيا، أو لأن ما يملكه من التقبل الإلهي فاته، فكذلك يزيد قتلَ الحسين لينزع ما حقه أن يملكه من الإمامة على الأمة أو لأن ما يملكه من النسب النبوي فاته؛ والثاني، فكما أن قابيل، بقتله لهابيل، فتح للإنسانية طريقا غير مسبوق في ظلم بعضها لبعض، فكذلك يزيدُ، بقتله للحسين، فتح للمسلمين طريقا غير مسبوق في ظلم بعضهم لبعض، لأن هذا الظلم، بالإضافة إليهم، ليس له سابق ولا لاحق، استهانةً بالحق وبالعترة؛ والثالث، فكما أن ظُلم هابيل لا يمكن محوه من ذاكرة الإنسانية، نسيانا، ولا رفعه، قصاصا،

فكذلك ظُلم الحسين لا يمكن محوه من ذاكرة الأمة، نسيانا، ولا رفعه، قصاصا.

ينتج من هذا أن نظام التحكيم الذي دشّنه هذا القتل الشنيع لن يستطيع أن يعدل مهما اتخذ لذلك من السبل، لأن الظلم أضحى جزءا من ماهيته التي تتحدد بالـمُلك القاتل؛ لذلك، لم يَعُد يشغله الخروج من هذا الظلم الماهوي بقدر ما يشغله إنساؤه للمظلومين ومحوه من الذاكرة؛فمهما أتى من أعمال يأخذ فيها الحقوق من الظلمة ويردها إليهم، فهذه الأعمال، على ظاهر عدلها، لا تُبدِّل هذه الماهية الملازمة له[9].

ويمكن أن نحصي لهذا الصراع بين المحكِّمة والمتظلِّمة أطوارا أربعة فاصلة هي على التوالي: "الصراع بين الأمويين والهاشميين"، و"الصراع بين العباسيين والفاطميين"، و"الصراع بين السلجوقيين والبويهيين"، و"الصراع بين العثمانيين والصفويين"؛ وليست بنا حاجة هنا إلى إعادة بسط التفاصيل التاريخية المعلومة لهذه الأطوار، وإنما الذي يعنينا هو أن نقف على المنطق الائتماني الأخلاقي الذي تَـحكّم في تقلُّبها، وأن نتبين أين النظامان السعودي والإيراني من هذا المنطق.

1.2. الصراع الأموي الهاشمي وتُـهَم المتظلّمة للمحكِّمة

يمكن القول بأن الصراع الأموي الهاشمي شهد تبلوُر الخصائص الأساسية التي حددت، بالذات، مسار الصراع بين المحكِّمة والمتظلِّمة على وجه العموم؛ ونُـجمل هذه الخصائص في ثلاث تُـهَم، هي: "الاحتياز" و"الانحياز" و"الاختيان"؛ ويرجع وجود هذه التهم الثلاث إلى المتظلِّمة، إذ هم الذين وقع عليهم الظلم، مُلقين بأسبابه على المحكِّمة.

فمعلوم أن الخلاف الأول الذي باغت المسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ تعلّق بـمَن هو أحق بخلافته، إلا أن ذلك النزاع لم يقتصر على الخلافة الأولى للرسول ﷺ، أو على فترة مخصوصة من التاريخ الإسلامي، بل امتد على مدى قرون من تقلبات هذا التاريخ؛ وعلى الرغم من أن الالتزام بـ"آلية الشورى المحدودة" قد ضبَط هذا الخلاف في زمنه الأول

---

(9) أعمال عمر بن عبد العزيز تدل على الشعور بهذا الظلم للمشروعية المالكة.

الذي لم يتعدَّ ثلاثة عقود، فإنه لم يَـحُل دون سفك دم أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ولا دم الخليفة الثالث عثمان بن عفان، ولا دم الإمام علي بن أبي طالب؛ فمهما كانت الأسباب الظاهرة الباعثة على هذا القتل المثلَّث الذي هز كيان الأمة هزا، فربما كان بالإمكان دفعها لو أن آلية الشورى فُصِّلت أو أُتبعت بآليات أخرى تأتلف معها في نظام تدبيري محكم؛ أما وقد تقرّر، بعد التحكيم، التخلي عن قاعدة الشورى بالمرة، والعملُ بقاعدة التوريث من غير رجعة، فإن شقة الاختلاف بين المحكِّمة والمتظلِّمة كان لا بد أن تتسع، حتى يبلغ التعانف بين الطرفين ذروته، متخذا أشكالا وأقدارا منكَرة، بدءا بتبادل التهم وانتهاء بإحداث الفتن[15].

ولما كان المحكِّمة قد اعتسفوا بالحقوق وتجاوزوا الحدود، كان لا بد أن تَعْلَق بهم تُـهَم شنيعة تَنمّ عن شعور حادّ بالظلم لدى ذوي الحقوق، شعور اتخذ صورة مؤلمة لا تزال حية في النفوس إلى حد الساعة، وهي "المظلومية"؛ فلنفصل الكلام في هذه التهم التي وجَّهها المتظلِّمة إلى المحكِّمة، وهي كالآتي:

1.1.2. تهمة الاحتياز؛ لقد استعمل معاوية كل دهائه وحنكته في السطو على الخلافة واقتحامها على مستحقها عليّ، مثيرا حنَق المتظلمة عليه؛ولما اعتدى أحدُ الخوارج على حياة عليّ ووافته المنية، استبد بها لنفسه بالكلية؛ وحيث ظهر أن علاقته بهذا المنصب الأعلى ليست علاقة أمانة استُودعها، وإنما علاقة حيازة افتعلها، فلا غرو أن يتسم تعاملُه مع الرقاب والأرض والمال بالسمة **الاحتيازية**– أو الامتلاكية – **المطلقة**؛ فقد خاطب أهل الكوفة متحديا لهم، قائلا: "يا أهل الكوفة، أتراني قاتلتكم على الصلاة والزكاة والحج، وقد علمت أنكم تُصلّون وتزكون وتحجون؟ **لكني قاتلتكم لأتأمر عليكم وعلى رقابكم**، وقد آتاني الله ذلك، وأنتم كارهون"[16]؛ أما المال، فهو، عنده، ليس مال المسلمين، وإنما **مال الله**، موهما أنه مؤتمن عليه، وهو لا يقصد إلا أن يُطلِق يده فيه؛ وأما الأرض، فهي

(15) اشتهر عن الشهرستاني قوله: «إن أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلَّ على الإمامة في كل زمان»، **الملل والنحل**، ج 1، ص 24 .

(16) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 8 ص 140 .

الأخرى، ليست أرض المسلمين، وإنما أرض الله، حتى يتصرف فيها بحسب هواه؛ إذ قال لوفد من العراق قدِموا عليه إلى الشام: "الأرض لله، وأنا خليفة الله، فما أخذتُ، فلي، وما تركته للناس، فبالفضل مني [...] إنه لـمُلك آتانا الله إياه".

ولم تقف احتيازية معاوية عند حدّ انتزاع الخلافة لنفسه، بل تعدَّاه إلى تثبيتها في نسله؛ وهذا التثبيت أبلغُ حيازة من الانتزاع، لأنه تأبيد له؛ وإذا كان عمرو بن العاص قد ثبَّت معاوية خليفةً بأخدع وسائل الكلام، فإن معاوية لجأ في تثبيت ابنه خليفةً إلى أنجع وسائل الاحتياز، إن تهديدا بالسيف أو إغراء بالمال أو إقطاعا للأرض[12].

وبلغ معاوية بنزعته الاحتيازية منتهاها، طالبا لها الشرعية، حين جعلـها، لا من اختياره، وإنما من اختيار الله، **قضاء ماضيا وقدرا محتوما**، بدءا بخروجه لقتال علي، وانتهاء بانتزاع البيعة لابنه يزيد؛ فحينئذ، أضحت حيازةً لا يقدر على دفعها، حتى ولو أراد، ابتلاءً له من الله، وهو لا يسعه إلا الرضى باختصاصه بهذا البلاء؛ فقد خاطب أنصاره في صفين، قائلا: "وقد كان فيما قضاه الله أن ساقتنا المقادير إلى هذه البقعة من الأرض ولفت بيننا وبين أهل العراق، فنحن من الله بمنظر"[13]، كما كان يقول بشأن البيعة المنتزعة لابنه: "إن أمر يزيد قضاء وليس للعباد الخيرة من أمرهم"[14]؛ ولما كان معاوية قد مارس، في تعامله مع شؤون الخلافة، سياقا وبيعة وتدبيرا، أقصى الحيازة، فقد انتهى إلى قطع صلتها بأسباب الائتمان، ناقلا لها إلى صريح ضدِّها، ألا وهو "الاحتياز المطلق" أو قل "الاستبداد"!

2.7.2. تهمة الانحياز؛ لقد كان مقتل عثمان لحظة حاسمة في عودة الحيازة القبلية، إذ اتُّـخِذ هذا القتل ذريعة للانتصار للعصبية؛ فإذا كان أصحاب الجمل عائشة أم المؤمنين وعبد الله بن الزبير وطلحة بن عبيد الله، قد رأوا أن الخليفة عثمان بن عفان قُتل مظلوما،

---

(12) نذكرهنا مثالا غريبا على نزعة معاوية الاحتيازية، وهو أنه لم يتورع عن أن ينسُب إلى أبيه سفيان من لم يثبت نسبه إليه، مستلحقا به واليَه «زياد بن أبيه»؛ إذ جاء بشهود يشهدون على أن أباه عرف سُميّة، أم زياد، جاعلا منه أخاه، ومُظهرا له خصوص المحبة.

(13) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج 1، ص 183.

(14) الطبري، تاريخ الأمم والملوك.

فطالبوا عليا بن أبي طالب بالقصاص من القتلة، إقامة لميزان العدل، فإن معاوية لم يلبث أن تجاوز بهذه المطالبة حدَّها، معيدا فتح باب كان قد سدّه سلطان العقيدة، وهو "النسب القبلي"، فضلا عن طمعه في الخلافة، بل سخَّر هذا النسب للوصول إليها، حتى إذا تمكّن منها، جعلها، هي نفسها، في خدمة هذا النسب.

فقد طالب بعاجل الثأر لعثمان من القتلة بصفته أقرب ولاة بني أمية إليه، نصرةً لقومه؛ ولم يُغنه ذلك، فسعى إلى إضفاء صفة مطلقة على انحيازه القبَلي، إذ بدا وكأنه، لأجله، رفض عزْل أمير المؤمنين علي له وترْكَ ولاية الشام، بل رفض البيعة له، متهما إياه بحسد الخلفاء والتستر على القتلة والتواطؤ معهم واتخاذ جيشه منهم، طمعا في تولية الحكم؛ كما حال دون مبايعة أهل الشام لعليّ، مستفيدا من طول مكوثه بين أظهرهم، واليا عليهم؛ والأدهى من ذلك، عمد إلى عكس الاتجاه الذي ينبغي أن تكون عليه العلاقة السياسية بينهما، فلم يتحرج قط من أن يدعو عليا، وهو على إمارة المؤمنين، أن يتخلى عنها، ويدخل في طاعته ويبايعه خليفة على المسلمين.

وبهذا، يكون الانحياز القبلي قد جعل معاوية يطالب عليا بأمور ثلاثة كلها غير مشروعة: أولها، تسليم القتلة له، وهو لا يزال واحدا من الولاة، فلا يَحقُّ له ذلك؛ والثاني، تجريده من الخلافة، وقد بويع عليّ عن اختيار، فتجب طاعته؛ والثالث، مبايعته خليفةً على المسلمين بَدلَه، وقد أعفى نفسه من الالتزام بمبدإ الشورى؛ وهكذا، لم يتردَّد معاوية في تقديم الاعتبار القبلي على الاعتبار الشرعي في منازعته لعلي، بل لم يزدد إلا تمسّكا بهذا المسلك بعد أن استتب له الأمر عقب مقتله، جاعلا الخلافة، كما قال بعض معاصريه، تتحول إلى "قيصرية" أو "هرقلية"[15]، وقد لاحظ عمر بن الخطاب، مِن قبْل، مخايل هذا التوجه الانحيازي لديه، فوصفها بالـ"كسروية"؛ ولا نستغرب، بعد هذه الإجراءات الانحيازية الأولى التي اتخذها معاوية، أن يأخذ سلطان العصبية في التنامي والطغيان على سلطان الدين في تدبير الشؤون العامة، ولا يزال يزداد قوة مع تقلُّب أطوار الخلافة، حتى يستقل بهذا التدبير دونه.

15 قال عبد الرحمن بن أبي بكر لمروان بن الحكم: «الكنكم تريدون أن تجعلوها هرقلية، كلما مات هرقل، قام هرقل».

3.1.2. تهمة الاختيان: لقد جرّد معاوية، بهذه الأعمال الاحتيازية والانحيازية المتوالية، الخلافة من مضمونها الأصلي بالكلية، وأبقى على صورتها، محتفظا باسمها، تمكينا لنفسه وتلبيسا على غيره؛ إلا أن هذا الاحتفاظ بصورة الخلافة لم يدفع عنه تهمة **خيانة الأمة** التي علقت به، فقد خان من سبقه من الخلفاء بقدر ما خان من عاصره من آل لبيت؛ إذ تنكّب، بغير حرَج، عن نهج الخلفاء في ممارسة الشورى والاختيار، مبدئا حكما وراثيا ومعيدا سلطانا جاهليا، كما تسلّط، بغير أسف، على حقوق آل البيت، منازعا بعضهم، ومستنزلا غيرهم، وفاتكا بأصحابهم[16]، بل مُـجرِّئا خَلَفه على سفك دمائهم، فضلا عن دماء أنصارهم؛ حسبك عدد مَنْ قُتل منهم يوم مصرع الحسين[17]؛ وكان لا بد لهذه الخيانة التي ورّثها لبني أمية احتيازهم وانحيازهم أن تثير سخط المتظلمة عليهم وكذا على المحكّمة الذين والَوْهُم أو ساروا على خطاهم من بعده؛ وكان لا مفر من أن يتخذ هذا السخط، لا صورة واحدة من الشدة، وإنما صورا مختلفة بعضها أشد من بعض، لأن العلاقة الأساسية التي كانت تربطهم بآل البيت لم تكن علاقة مصالح، وإنما كانت علاقة عواطف، والعاطفة تعمَى حيث لا تعمى المصلحة، ولا كانت علاقة مقاصد، وإنما علاقة وسائل، والوسيلة تنفُذ حيث لا ينفذ المقصد.

ويكفي أن نذكر هنا وجهين بارزين لهذا السخط على خيانة المحكِّمة، استبدادا بالخلافة واضطهادا لآل البيت، وهما: "السبُّ" و"الثورة"؛ فمن المفارقة أن يكون تدشين "سخط السبّ" راجعا إلى الظالم، لا إلى المظلوم، ذلك أن الذي أحدث "بدعة السبّ" على المنابر ليس إلا معاوية نفسه، فقد أمر بسبِّ علي عليها؛ ويبدو أن هذه البدعة استمرت بعد وفاته ودامت أربعين سنة ونيفا؛ وفيما يشبه المعاملة بالمثل أو تقليد العمل معاوية، تلقَّفها المتظلّمة، فعمَّموها، انتقاما لعليّ وآله، على سواه من الخلفاء، كأنهم يأخذونهم بجريرة معاوية، حتى وإن كان السبَب الـمُعلَن هو ادعاء انتزاع هؤلاء الخلفاء الحكمَ من عليّ، نظرا لأن السبب

(16) قتل معاوية حُجْر بن عدي وأصحابه.

(17) قتل مع الحسين، من أبناء علي سبعة أفراد، وقتل علي بن الحسين الأكبر وأخوه عبد الله وقتل عبد الله بن الحسن وأخواه أبو بكر والقاسم.

الظاهر، في الخلاف الذي يُلهبه الوجدان، لا يعود مناسبا، ولا معتبرا؛ فالعقاب بجريرة الغير يصير أشفى للغليل وأنكى بالعدو.

أما عن "سخط الثورة"، فقد أصبحت للمتظلمة ثارات عند بني أمية، كما أضحى لهم شعور حادّ بواجب استرجاع حقوقهم في الولاية التي يعتقدون أنها سُلبت منهم منذ وفاة الرسول ﷺ، مستندين في ذلك، بالأساس، إلى حديث غدير "خمّ" الذي اعتبروه وصيةً بالإمامة لمن بعده؛ إذ يُروى أن الرسول، ﷺ، لما قفل راجعا من حجة الوداع، نزل بهذا الغدير، وأخذ بيد عليّ، فقال: "**من كنت مولاه، فعليّ مولاه، اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاده!**"[18] لذلك، ظلوا ينتهجون نهج الثورة في التصدي للحكام المغتصبين أو المتسلّطين في كل زمن من أزمنة التاريخ الإسلامي، بدءا بـ"ثورة الحسين بن علي" و"ثورة التوابين" وانتهاء بـ"ثورة الخميني" و"ثورة الحوثيين"؛ غير أن هذه الثورات المتواصلة انتهت، في غالبها، بهزائم أو مَقاتِل لا تزيد شعورهم بالمظلومية إلا حِدّة، موغرة الصدور ومُشعلة الأحقاد، حتى يُظَنَّ بهم أنهم يتقصّدون هذه الهزائم والمقاتل المتتالية، تكفيرا عن خذلاهم لآل البيت.

لقد ظلّت تُـهَم المتظلمة الشيعة الثلاث: "الاحتياز" و"الانحياز" و"الاختيان" تطارد المحكِّمة، جيلا بعد جيل، مبرّرة دائم سخطهم وثورتهم عليهم؛ فلم ينفع المحكّمة في دفعها طول لجوؤهم إلى القوة، ولا إلى الحجة، ولا إلى الرواية، ولا إلى الفتوى؛ إذ كل هذه الوسائل كان لخصومهم أمثالها، علما بأن كلا الطرفين يدعي لنفسه "حيازة الحق" و"حيازة الحقيقة" معا؛ فلم يبق للمحكِّمة إلا أن **يتَّهموا المتظلمة بنفس ما اتهموهم به**، منقّبين في تاريخ الصراع معهم عن مواطن خيانتهم وحيازتهم وانحيازهم، حتى ينزعوا منهم حق التظلم الذي ما فتئوا يواجهونهم به؛ وكي لا يبدو هذا الاتهام وكأنه مجرد معاملة بالمثل، فقد لجأوا إلى تضخيم هذه التهم في حقهم بالقدر الذي يجعل تُـهَم خصومهم لهم وكأنها ليست بتهم، متى قيست بها؛ فمتى اتُّـهِم المحكّمة السنة بأنهم نازعوا آل البيت، فقد اتُّـهِم

(18) انظر الروايات المختلفة لحديث غدير خمّ، في كتاب سالم علي البهنساوي: الحقائق الغائبة بين الشيعة والسنة، ص. 13-22.

المتظلِّمة الشيعة بأنهم نازعوا الإله، وبدَهي أن منازعة الإله شرٌّ من منازعة آل البيت؛ ومتى اتُّـهِم الأولون بأنهم تعصّبوا لقبيلتهم، فقد اتُّـهِم الآخرون بأنهم تعصّبوا لعرقهم، وواضح أن التعصب للعرق شرٌّ من التعصب للقبيلة؛ ومتى اتُّـهِم هؤلاء بالخيانة، انتزاعا للأمانات من أهلها، فقد اتُّـهم أولئك بالخيانة، موالاةً لأعداء الإسلام، وبيِّـن أن موالاة الأعداء شرٌّ من انتزاع الأمانات.

فإذا كان اتهام المتظلمة للمحكِّمة هو الذي ميَّز الطور الأول من أطوار النزاع الطائفي بين الطرفين، فيبدو أن "الاتهام المضادّ" الذي وجَّهه المحكِّمة إلى المتظلمة هو الذي ميّز الأطوار الأخرى لهذا النزاع؛ فلنوضّح الآن كيف تجلى هذا الاتهام المضادّ في الأطوار الثلاثة الباقية.

2.2. الصراع العباسي الفاطمي واتهام المتظلمة بالحيازة.

لئن قام الاحتياز عند المحكِّمة الأمويين في استبدالهم الـمُلك العضوض بالخلافة الراشدة، فإن الاحتياز عند المحكِّمة العباسيين زاد على ذلك درجة، ذلك أنهم، في الأصل، اتخذوا التشيع أساسا لدعوتهم السرية لإسقاط الدولة الأموية، وتسمَّوا بالهاشميين، حتى إذا استقام لهم الأمر، تحَوَّلوا إلى خلافة سنية؛ فيكونون، بذلك، قد مارسوا الحيازة على رتبتين: إحداهما، أنهم انتزعوا الخلافة، غدرا بالعلويين الذين كانوا يوالونهم؛ والثانية، أنهم تحكَّموا فيها، تقليدا للأمويين الذين ظلوا يعادونهم؛ غير أن الفرع الفاطمي من العلويين استطاع أن ينشئ دولة بسطت نفوذها على غرب العالم الإسلامي وشرقه، مزاحما بقوةٍ سلطان العباسيين في قعر ديارهم، فتسمَّى مؤسِّسها عبيد الله المهدي باسم "خليفة المسلمين" وأمير المؤمنين" و"إمام الملة"؛ ولم يزل نفوذ الفاطميين يتسع وبأسُهم يشتد، حتى غرتهم قوتهم أيما غرور، فادعى بعض خلفائهم، بحسب المحكِّمة، الألوهية، لا سيما المدعو الحاكم بأمر الله الذي صار يُعرَف باسم "الحاكم بأمره".

ويمكن أن نستنبط من هذه التهمة التوجهات الاحتيازية التي نُسبت إلى المتظلّمة في الطور الفاطمي، وهي كالتالي:

- لئن كان المتظلمة قد اتهموا المحكّمة بحيازة ما حازوه، غدرا وتقليدا، فإن المحكّمة اتهموهم بما هو أشنع، وهو منازعة الله في مالكيته.

- أن بعضهم لم يكتف بخبَـر المدعو عبد الله بن سبأ الذي زعم ألوهية عليٍّ بن أبي طالب كما اكتفى به المحكِّمة العباسيون في دعوتهم الأولى إلى آل البيت، بل انتحل بعضهم صفة الألوهية لنفسه، وادعى حلول الإله فيه ولو بجزء منه؛ والألوهية عبارة عن المالكية المطلقة.

- أنه لم يُرضِه التصرف في مُلكه بما هو مألوف كما فعل المحكِّمة، بل حرِص على أن يشذ في تصرفاته أيما شذوذ، فيُصدر من القوانين والأوامر ما لا يقبله قابل، ويأتي من الأفاعيل ما لا يُصدِّقه عاقل، ابتغاء الظهور بالألوهية.

3.2. الصراع السلجوقي البويهي واتهام المتظلّمة بالخيانة

لقد اشتدت الحرب بين المتظلمة البويهيين وبين المحكِّمة السلجوقيين في ظل الحكم العباسي، وكانت سجالا بين الطرفين إلى أن انتهت بالقضاء على البويهيين؛ لكن الأعمال الوحشية التي ارتُكِبت خلال هذه الحروب وبعدها، تقتيلا وتنكيلا، تخريبا وتحريقا، لم تكن لتنمحي آثارها بعد أفول الدولة السلجوقية، بل بقيت هذه الآثار تغذي نفوس الطائفتين، موغرة صدور إحداهما على الأخرى، ومولِّدة المزيد من أسباب الفتنة.

وحينئذ، لا غرو أن يتحيَّـن هذا الطرفُ أو ذاك من الطرفين الفرصة للانتقام من الآخر في وقت دخلت فيه أرضَ المسلمين قوى أجنبية قادمة من الشرق والغرب؛ فكانت هذه الفترة فرصة سانحة للمتظلمة للاستعانة بالقوى الأجنبية الآتية من الشرق، كما كانت فرصة مواتية للمحكّمة لاتهامهم بأشنع خيانة يمكن تصوُّرها في المجال الإسلامي؛ وقد وجَّهوا هذه التهمة إلى شخصيتين بارزتين منهم،وهما: الوزير مؤيد الدين بن العلقمي والعالم نصير الدين الطوسي؛ فقد نسبوا إليهما التسبب في القضاء على معالم الخلافة الإسلامية، إذ اتهموا ابن العلقمي باستقدام هولاكو التتري إلى بغداد لكي يُنهي وجود الحكم السني، كما

اتهموا الطوسيَّ باصطحاب "هولاكو" لكي ينهي وجود العِلم السني، ناهيك عما ارتكبه من المذابح والمحارق والمفاسد بوحشية لا تضاهى، حتى قيل إن القتلى في جهات بغداد بلغ عددهم المليونين وإن الكتب التي أُتلفت تُعدّ، هي الأخرى، بالملايين.

ولا تهمُّنا تفاصيل هذه الأحداث التاريخية بقدر ما تهمنا السمات الاختيانية التي نُسبت إلى المتظلمة في الطور البويهي، وهي كالآتي:

- لئن كان المتظلّمة قد اتهموا المحكّمة بخيانة أمانة آل البيت، مستبدين بالخلافة، فقد ردَّ المحكّمة هذه التهمة عليهم بأسوأ منها، إذ اتهموهم بخيانة أكبر كادت أن تكون خيانة الحق الهاشمي، بإزائها، لا شيء.

- لم يستأثر المتظلّمة بالخلافة كما استأثر بها المحكّمة دون الأئمة، وإنما أسقطوها بالمرة بسقوط بغداد في يد هولاكو.

- أنهم لم ينازعوا الخليفة العباسي، المستعصم بالله، فيها أو يستزلوه منها كما فعل المحكّمة مع الأئمة، وإنما أذلوه وقتلوه، رفسا بأرجل دوابهم.

- أنهم لم يدبِّروا هذا الأمر بأنفسهم كما دبَّر المحكّمة أمرهم، وإنما استعانوا في ذلك بالكفار والمشركين الذي كانوا يسعون إلى القضاء على الإسلام.

- أنهم لم يكتفوا بقتل الرجال من الهاشميين، بل سبَوا أيضا نساءهم وصبيانهم، لا يعبأون إن هم فتكوا بمن تجب، في حقهم، محبتهم والولاء لهم، مثَلُهم في ذلك مَثَل من يقتلون ويَسْبُون أنفسهم.

ومن تكون خيانته بهذا السوء، فالأجْدر به إما أن تنالَه، في آخر أيامه، نهايةُ الذلة من حيث كان يطلب العزة، أو يضطر إلى التوبة من حيث إنه يتبيَّـن فظاعة ما أتى من الجرائم؛ وهكذا، جعل المحكّمة الذلة من نصيب ابن العلقمي، والتوبة من نصيب نصير الدين الطوسي.

4.2. الصراع العثماني الصفوي واتهام المتظلّمة بالانحياز

لقد استمرت الحروب بين العثمانيين والصفويين ما يناهز قرنين ونصف، تخللتها فترات هدوء، استعدادا وترقبا لجولات جديدة؛ وقد شهدت هذه الحروب من الموبقات والمنكرات ما لا يوصف، ومن حملات الإفتاء بالقتل والتحريض على الكُره ما لم يسبق؛ وحرص الصفويون من خلالها على إقامة دولة شيعية خالصة في بلاد فارس حِرْصَ العثمانيين على إقامة خلافة إسلامية واسعة، حتى بدا تشيُّعهم وكأنه مُـجرَّد ذريعة للوصول إلى أهداف عنصرية تتأسس على العنصر الفارسي وتجد، عند كبار فقهائهم، السند الشرعي؛ فهذا أحدهم، وهو محمد باقر المجلسي، يقول: "ليس بيننا وبين العرب إلا الذبح".

ويُـمكن أن نستخرج من هذه الحروب الإبادية بين الطرفين التوجهات الانحيازية التي نُسبت إلى المتظلمة في الطور الصفوي؛ وهي كالتالي:

- لئن كان المتظلِّمة قد اتهموا المحكِّمة بالانحياز إلى أصولهم القبلية في حكمهم الغاصب، فإن المحكِّمة، في المقابل، عارضوا هذه التهمة بأشد منها، إذ اتهموهم بالانحياز إلى عرقهم؛ ولا يخفى أن "الانحياز العرقي" أشنع من "الانحياز القبَلي".

- لم يقتصر المتظلِّمة على نصرة طائفتهم والدعوة إلى مذهبهم في بلاد فارس، بل أكرهوا أهلها على ترك مذهبهم السني الأصلي واعتناق التشيع الإمامي الإثني عشري بحد السيف، متعاطين لأكبر تحويل مذهبي إجباري للجمهور عرفه التاريخ الإسلامي.

- أنهم سعوا إلى إقناع الناس بالتوجه إلى المزارات المقدَّسة ببلادهم، بدَلَ التنقل إلى مكة التي تقع تحت حكم خصومهم العثمانيين، صونا لأموالهم من أن تُدفَع رسوما إلى عدوّهم.

- أنهم لم يكتفوا، في غَرس مذهبهم في النفوس، بأساطيرهم وأخبارهم المختلَقة عن الأئمة، بل أحيوا من غابر الطقوس والتقاليد الفارسية ما أدخلوه في ممارساتهم الدينية، عقائد وشعائر.

- أنهم لم يُغنهم الانتساب إلى زمرة المحبين لآل البيت والمنتصرين لهم، بل أرادوا أن يجعلوا نسب الأئمة مشتركا مع الفرس كما يظهر ذلك في غريب روايتهم لزواج الحسين بن علي من ابنة كسرى الفرس يزدجرد التي وقعت أسيرة في يد المسلمين، والتي زعمت أن الرسول جاءها في المنام مع فاطمة الزهراء وعقد قرانها على الحسين، فأسلمت قبل أسرها.

- أنهم ظلوا يستعينون، في محاصرة العثمانيين وإضعاف دولتهم، بأعداء الإسلام وطلائع الاستعمار، برتغاليين وإسبانيين وإنجليز، فضلا عما أبدوه من بالغ التسامح مع البعثات التبشيرية في أرضهم، طلبا لنصرة دولهم ضدّ عدوهم العثماني.

مما أتينا على ذكره بصدد الصراع بين المحكِّمة والمتظلمة، نستخلص ملاحظتين:

إحداهما، أن الأصل في هذا الصراع الذي يبحث فيه النظامان السعودي والإيراني عن مشروعية لتصارعهما، ليس الاختلاف في العقيدة أو المذهب، وإنما هو الاختلاف على الخلافة، باعتبارها سلطانا على الناس، على أن هذا الاختلاف السياسي مر بمرحلتين اثنتين: "مرحلة السقيفة" مع الخلافة الراشدة و"مرحلة صفّين" مع الخلافة الوراثية؛ أما الخلافات العقدية والمذهبية التي فرّقت بين الطائفتين، فليست إلا نتائج ترتبت على هذا الاختلاف السياسي في مرحلته الصفّينية التي لا تزال قائمة إلى حدّ الساعة.

والثانية، أن النظامين يطلبان الظفرَ، في أطوار هذا الصراع السياسي، بالمشروعية للعِلل التي طرأت على سلوكهما الهيمني؛ فاعتلال السلوك السعودي يقوم في اختلال وجهته بما جعل مقاصده تنقلب إلى ضدها، وإن استطاع، بفضل هائل ثروته النفطية، الإبقاء على نجاعة وسائله كما يتجلى ذلك في قدرته على التأثير في رجالات السياسة لبعض الدول؛ كما أن اعتلال السلوك الإيراني يقوم في الاغترار بقدرته بما جعل وسائله تنقلب إلى ضدها، وإن استطاع، بفضل مبادئ ثورته الجذرية، الإبقاء على نفع مقاصده كما يتجلى ذلك في تولّيه قضية المسلمين الأولى التي هي تحرير أرض فلسطين؛ مما جعل علة النظام الإيراني، في سياق التنازع على النفوذ، تبدو أخف ضررا من علة النظام السعودي؛ فالخطأ في تقدير الوسائل، على سوئه، يبقى أهون من الخطإ في تحديد المقاصد.

تلزَم من الملاحظتين السابقتين الحقائق التالية:

إحداها، أن التماس هذين النظامين مشروعية تصارعهما في التصارع العقدي والمذهبي للطائفتين المسلمتين إما باطل أو مضلِّل؛ أما عن البطلان، فلأن تصارعهما السياسي ليس امتدادا للصراع الطائفي الديني، وإنما هو امتداد للصراع السياسي الأول على الخلافة الذي تفرعَّ عليه هذا النزاع الطائفي؛ وأما عن التضليل، فلأن مرادهما بهذا الالتماس للمشروعية هو دفع شبهة الاعتلال عن تصرفاتهما، إن اختلالا في الوجهة أو اغترارا بالقدرة.

والثانية، أن صورة الصراع السياسي الأول التي ينبغي أن يُرَدَّ إليها تصارع هذين النظامين ليس الصورة التأسيسية التي اتخذها مع الخلافة الراشدة، وإنما الصورة **الصفّينية** التي اتخذها مع الخلافة الوراثية والتي تجعله، لا صراعا بين عموم أهل السنة وعموم الشيعة، وإنما صراعا بين خصوص المتحكمة من أهل السنة وخصوص المتظلّمة من الشيعة.

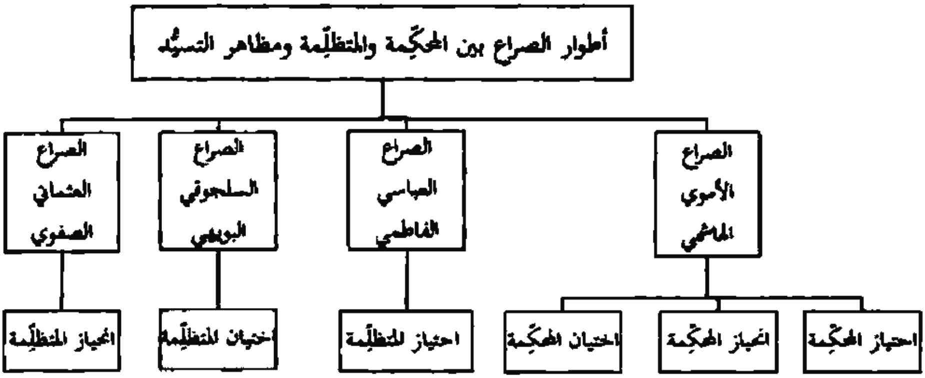
والثالثة، أن الأسباب التي دعت إلى الصراع السياسي الصفّيني في مختلف أطواره هي أسباب سياسية صريحة، أحصى منها التحليل الائتماني ثلاثة جوهرية، وهي: "الاحتياز" و"الانحياز" و"الاختيان"؛ وهذه الأسباب هي، باصطلاح هذا التحليل، **مظاهر التسيّد** التي اتسم بها الصراع الصفّيني[19]؛ فالاحتياز عبارة عن تسيُّد ذات الحاكم على المحكومين، محكِّما كان أو متظلِّما، والانحياز عبارة عن تسيُّد قوم الحاكم أو عِرقه على المحكومين، عربيا كان أو فارسيا؛ والخيانة عبارة عن طلب المحكِّم أو المتظلّم ممارسة التسيد الصفّيني بكل الوسائل التي توصِّله إليه.

والرابعة؛ لما كان تأبيد هـذا الصراع في التاريخ الإسلامي يرجع إلى هـذه الأسباب التسيدية بالذات، لزم أن تكون هي عينها الأسباب التي تحدِّد طبيعة الصراع بين النظامين المذكورين وإن كانت مصالحهما السياسية تختلف عن مصالح الفئات المتصارعة من المتقدّمين؛ فالنظام السعودي ليس إلا "محكّمة اليوم"، والنظام الإيراني ليس إلا "متظلمة اليوم".

(19) انظر مفهوم «التسيد» في كتاب روح الدين.

والخامسة، أن النظامين المذكورين يتستران على علّتيهما باللجوء إلى هذه الأسباب التسيّدية في صورة تُـهَم يوجِّهها أحدهما إلى الآخر؛ فالنظام الإيراني يتستر على الاغترار بقدرته، متهما النظام السعودي بالحيازة والتحيز والخيانة؛ والنظام السعودي، بدوره، يتستر على الاختلال في وجهته، متهما النظام الإيراني بنفس التهم، مع رفعها إلى درجتها القصوى.

والسادسة، لما كان النظامان قد أفرزتهما الصورة الصفّينية للصراع التاريخي على الحكم، وجب أن يكون لهذه الأسباب التسيُّدية دور في وجود الاعتلال الذي دخل عليهما إلى جانب أسبابه المباشرة التي اختلفت باختلاف النظامين؛ فاختلال الوجهة في النظام السعودي الذي يدّعي حماية قبلة المسلمين، واقعا في الولاء لأعداء الأمة، ناتج عن مظاهر تسيّده المذكورة سلفا، لأنه نظام صفّيني تحكيمي؛ والاغترار بالقدرة في النظام الإيراني الذي يدَّعي بناء وحدة المسلمين، واقعا في فرض المركزية الشيعية، ناتج عن بالغ تسيُّده، لأنه نظام صفّيني تظلُّمي.



الشكل 2

بعد أن فرغنا من بيان الخصائص السياسية والتبريرية للصراع على النفوذ بين النظامين: السعودي والإيراني، واتضح أنهما نظامان صفّينيان يُـمارسان مظاهر التسيد الثلاثة كما مارسها أسلافهم من المحكِّمة والمتظلمة، ننتقل إلى بيان كيف تعامل الفقهاء والسياسيون

في هذين النظامين مع هذه المظاهر التسيدية التي باتت تُـهدّد الأمة بالزوال.

3. أشكال التعامل مع تسيُّد النظامين السعودي والإيراني

نُـمهّد لكلامنا في التعامل مع هذا التسيد بإيراد بعض التعريفات والاستنتاجات التي تُراجع ما درَج عليه الجمهور من تصوُّرات بصدد الفقه والسياسة؛ فقد ترسَّخ الاعتقاد بأن الفقه "تشريع"؛ يصحُّ هذا الاعتقاد متى نظرنا إلى الفقه على أنه "تدبير"، إذ التشريع تدبير؛ لكن لا يصح متى نظرنا إلى الفقه على أنه "تعليم"، إذ أصله تبليغ، والتبليغ تعليم، فضلا عن أن الفقه، لغةً، هو "العلم"، وأن الفقيه يُطلق عليه اسم "العالم"؛ وبهذا، يبدو أن دلالة الفقه على "التعليم" تتقدم على دلالته على "التشريع"، إذ أنه لا "تشريع" بغير "تعليم"[20]؛ تترتب على هذا النتائج التالية:

أولاها، أن العلاقة الأساسية التي تُـحدِّد مفهوم "الفقه" هي "التعليم"؛ فيلزم أن تكون علاقته بالتدبير متفرعة على علاقته بالتعليم، بحيث لا يلزَم الفقيهَ أن يكون، بنفسه، مدبِّرا، بينما يلزمه أن يكون معلّما[21]؛ أما كونه يضع التشريع، فلا يجعله ذلك ممارسا للتدبير، وإنما يحفظ له رتبة تعليم التدبير لمن يمارسه.

والثانية، أن دلالة مفهوم "الفقه" على "التدبير" توسُّعٌ في معناه يُـخرجه من إفادة معنى "العلم" إلى إفادة معنى "السلطان"، أي "السياسة"، إذ السياسة إنما هي التدبير؛ والفقيه ليس رجل سياسة، وإنما رجل علم.

لذلك، نحرص، هاهنا، على أن نستعمل "الفقه" في معناه الأصلي الذي هو المعنى التعليمي، ونخص السياسة بمعناه التدبيري، دفعا للبس.

والثالثة، إذا تقرر أن الدلالة الأصلية لمفهوم "الفقه" هي "التعليم"، وأن الأصل في

---

(20) تدبر الآيات القرآنية: "وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا"، 113، سورة النساء؛ "وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ"، 122، سورة التوبة.

(21) أي معلما للتدبير نفسه.

هذه الدلالة هو وجود "التبليغ الإلهي"، وتقرر كذلك أن الدلالة الفرعية لهذا المفهوم هي "التدبير"، وأن الأصل في هذه الدلالة هو وجود "التشريع الإلهي"، ظهر أن علاقة المؤمن بربه ذات شقين: أحدهما، أنها **علاقة تعليمية**، أي أن المؤمن يتلقى من ربِّه تعليما، وهذا التعلُّم يوجب عليه استعمال **عقله؛ فصِلة المؤمن بربه، على هذا المستوى، صلة بواسطة عقله**، أي صلة عقلية؛ والثاني، أنها **علاقة تدبيرية**، أي أن المؤمن يخضع لتدبير ربه، وهذا الخضوع يوجب استعمال **إرادته؛ فصِلة المؤمن بربه، على هذا المستوى الثاني، صلة بواسطة إرادته**، أي صلة إرادية.

والرابعة، أن الأصل في العلم الفقهي أن يشتغل بصلة المؤمنين العقلية بربهم، وأن الأصل في العمل السياسي أن يشتغل بصلة المؤمنين **الإرادية** بربهم؛ غير أن الواقع لم يَـجْرِ دائما على هذين الأصلين؛ فقد يتعدى العلمُ الفقهي النطاق العقلي لصلة المؤمنين بربهم إلى نطاقها الإرادي؛ كما أن العمل السياسي، على العكس، قد يتعدى النطاق الإرادي لصلة المؤمنين بربهم إلى نطاقها العقلي.

بناء على هذه النتائج التي تجعل الفقه تعليما يدور على علاقة المؤمن العقلية بربه، وتجعل السياسة تدبيرا تدور على علاقته الإرادية به، نمضي إلى النظر في مواقف الفقهاء والسياسيين من النظامين المذكورين.

الظاهر أن هؤلاء الفقهاء والسياسيين ثلاث فئات: إحداها، "الفقهاء غير السياسيين"، وهَـمُّهم الظفر بالأدلة على شرعية السلطة؛ والثانية، **"الفقهاء السياسيون"**، وهَـمُّهم تَوَلِّي مقاليد السلطة؛ والثالثة، **"السياسيون غير الفقهاء"**، وهَـمُّهم المطالبة بالتداول على السلطة؛ فلنبسط إذن الكلام في طرق التعامل التي اتبعتها هذه الفئات المختلفة مع النظامين المتصارعين، عرضا لها واعتراضا عليها.

1.3. الفقيه غير السياسي وتسيُّد النظام السعودي

لقد تَـميَّز النظام السعودي بالارتباط بالفقهاء غير السياسيين؛ إذ أقام وجودَه على أساس اقتسام شؤون الناس معهم؛ فقد أوكَل إليهم التعليم الديني، معتقدات وعبادات،

واستقل هو بالتدبير السياسي، مصالح ومعاملات، غير أنه لم يَبْق على سابق التزامه بمقتضيات العمل بهذا التوزيع، فتسلّط، بالتدريج، على شؤون التعليم تسلّطه على شؤون التدبير؛ ومع ذلك، لم يتصدَّ طرف الفقهاء إلى هذا المظهر التسيُّدي الناجم عن تسلُّطه، بل دخلوا في خدمته، اقتداءبكل العلماء الذين يُطلَق عليهم، في سياق البحث التاريخي، اسم "فقهاء السلطان" الذين تميّزت بهم أنظمة الحكم الوراثية الإسلامية.

والآن وقد اشتد صراع هذا النظام مع النظام الإيراني، لا نستغرب أن يقوم بمزيد الاقتحام للمجال الفقهي، فيطمع في أن يُصدر فقهاؤه فتاوى تشرّع لتصرفاته وإجراءاته، منها إسقاطه العمل بمعتقدين إسلاميين أساسيين، وهما: "معتقد الولاء والبراء" و"معتقد أخوة المؤمنين"، ومنها تثبيته لمعتقد عربي جديد هو "معتقد القومية العربية".

1.1.3. إسقاط معتقد الولاء والبراء؛ معلوم أن إضفاء الشرعية على أعمال التحكيم مرَّ بمرحلتين فاصلتين، أولاهما، التبرير الشرعي للمُلك الوراثي؛ فقد أمدّ الفقهاء المتقدمون هذا المُلك بشرعية انتحال اسم "الخلافة"، على الرغم من إخلاله بشروطها، بحجة حفظ وحدة الجماعة واتقاء شر الفتنة؛ والثاني، التبرير الشرعي للسلطنة أو، باصطلاح الفقهاء أنفسهم، لـ"إمرة الاستيلاء"[22]؛ فقد أقرَّ هؤلاء الفقهاء بشرعية الانتقال من "واجب السلطة[23] إلى واقع السلطة ولو مع قلب الوظائف والمسؤوليات، بحجة الدفاع عن ثغور البلاد وصدّ غزوات الأعداء؛ إذ بات هذا الواقع بيد صاحب الشوكة المتغلب على الأمر بالقوة، وليس بيد الخليفة الذي هو صاحب الحق فيه؛ فأضحى الخليفة يُنفِّذ ولا يأمر، مأذونا له في سلطة دينية رمزية من لدن السلطان المتغلب؛ فاجتمعت لهذا السلطان المستولي شرعيتان اثنتان: شرعية التغلب التي يختص بها وشرعية التوريث التي أضحى يشارك فيها الخليفة.

غير أن النظام السعودي يرغب في تحصيل رتبة ثالثة في التبرير الشرعي لأعماله؛ إذ يريد أن يتخذ، في تثبيت تغلّبه ونفوذه، أولياء له من غير المسلمين، تاركا معتقد الولاء

---

(22) انظر الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 39.

(23) المقصود بـ"واجب السلطة" ما ينبغي أن تكون عليه السلطة.

والبراء؛ ومعلوم أن هؤلاء الأولياء ليسوا من عامة غير المسلمين، بل من خاصة خاصتهم، إذ هم أعدى الأعداء الذين أصيبت بهم الأمة؛ فلا يزالون يسومونها العذاب في فلسطين ويُخطِّطون لاستغلال هذا الولاء المنكَر في زيادة فتكهم بها والاستيلاء على أرضها؛ وليس هذا التخطيط سرا محفوظا في صدور أحبارهم أو كبرائهم، بل تنطق به دراساتهم وتحليلاتهم المستقبلية؛ والشاهد على ذلك أنه، يوم نُقلت السفارة الأمريكية إلى القدس، تبادل المسؤولون من الطرفين خريطة لمدينة القدس أُقيم فيها هيكلهم المزعوم مكان المسجد الأقصى؛ فلولا أنهم يدبرون لتدميره أو إحراقه، وهم لا يعدمون أخفى الأساليب لتنفيذ شنيع أفاعيلهم، لـمَا بادروا إلى وضع مثل هذه الخرائط وتداولها مع أصدق أصدقائهم، حتى يكونوا لهم عونا وظهيرا يوم يأتون منكرهم.

وعلى الرغم من أن موالاة النظام السعودي لهؤلاء الأعداء عبارة عن انحياز صريح لهم، فلم يجرؤ الفقهاء على التصدي لها، مع أنهم كانوا أشد العلماء تمسكا بعقيدة الولاء والبراء، حتى جعلوا منها أصلا من أصول الدين، بل إن سكوتهم عن موالاة الأعداء يوهم باحتمال شرعيتها ويرفع عن النظام الحرج في إعلانها.

3.1.2. إسقاط معتقد أُخوَّة المؤمنين؛ إن الولاء لغير المسلمين الذي أظهره النظام السعودي هو ولاء ضد المسلمين، أي تبرُّؤ ممّن لا يخرجون، مهما اشتد الصراع معهم، من دائرة الإخوة، وما هؤلاء إلا إخوانهم من الإيرانيين؛ ومع أن هذا التبرؤ غاية في الانحياز لأعداء الأمة، فإن هؤلاء الفقهاء لم يستنكروه، ناهيك عن أن يفتوا بتحريمه، بل، على العكس، بنوا فتاويهم على مسلّمة أساسية هي عبارة عن دعوى النظام الكبرى، تارة يُصرّحون بها وتارة يضمرونها، وهي "أن الأذى الذي يأتي من جهة النظام الإيراني لا يأتي من أية جهة أخرى مهما بلغ عداؤها للأمة"، كي يتسنى لهم أن يُقنعوا الجمهور بأن أعمال وتصرفات النظام السعودي، مهما بدا عليها من ظاهر المخالفة لما اعتادوا أن يروه منه، تتجه كلها إلى درء هذا الأذى الأكبر، إذ كل أذى يهون بإزائه، حتى لو كان أذى العدو الإسرائيلي.

والظاهر أنهم ينتهجون في هذه الفتاوي طريقين: أحدهما، طريق مباشر يُبرِّر أن القرارات التي اتخذها النظام السعودي أو الإجراءات التي قام بها ليس هناك ما هو أوثق منها صلةً بالشرع، على أساس أن هذه الصلة هي أقوى دلالة على سلامة الوجهة واستواء المقاصد؛ والثاني طريق غير مباشر يبرِّر أن القرارات التي اتخذها النظام الإيراني والإجراءات التي قام بها ليس أخلَّ منها بالشرع، على أساس أن في هذا الإخلال دلالة على اختلال الوجهة وانقلاب المقاصد؛ ولما كان هذا النظام، بحسب مسلّمتهم المذكورة، شرا من عدو الأمة الذي يواليه النظام السعودي، وجب أن يكون هذا الاختلال في الوجهة والانقلاب في المقاصد قد بلغا أقصى مداهما؛ وبهذا، يكون هؤلاء الفقهاء قد جرَوا على عادة المحكِّمة في ردّ أدلة المتظلمة بأدلة من جنسها مع الغلو فيها، إذ لا ينفكون ينسبون إلى النظام الإيراني بطريق أَوْلى ما ينسبه فقهاء النظام الإيراني إلى النظام السعودي.

3.1.3. **تثبيت معتقد القومية العربية؛** كما أن آل سعود أسسوا دولتهم، بالأمس، في مواجهة الخلافة الإسلامية[24]، آخذين بأسباب القومية العربية بتوجيه من الإنجليز، فكذلك، اليوم، يخوض النظام السعودي صراعه مع النظام الإيراني، مستندا إلى نفس الأسباب؛ وهكذا، دخلت على هذا النظام آفة الانحياز بسبب الدعوة إلى العصبية القومية.

غير أن هذا الانحياز للعروبة، على قوته، ليس في محله، ولا وقع التوسّل إليه بما يُؤيّده؛ أما كونه ليس في محله، فهو يتمُّ باسم "حماية الأمن القومي العربي"؛ والحال أنه لا أحد فوَّض هذا النظام، ولا لغيره، أن يتولى هذه الحماية العربية، وإنما الرغبةُ في زعامة العالم العربي هي التي حملته على أن يدعي ما ادعاه، جاعلا من هذا الادعاء ورقة في يده يلوّح بها لأعداء الأمة الذين يطمعون في مزيد الإذلال لها، إن تنازلات عن الحقوق أو رضى بظلم الواقع، عسى أن يفزع هؤلاء الأعداء إلى تثبيت أركانه وتأبيد وجوده؛ والحقيقة أنه ليس من وراء دعواه حماية العرب إلا حماية نفسه من العرب؛ وأما كونه يتوسَّل في هذا الانحياز بما لا يؤيده،

(24) كانت الخلافة الإسلامية بيد الأتراك العثمانيين.

فلأنه يعتقد أن فيْض ثروته على باقي البلدان العربية تفرض دعواه وتُخرس الأفواه؛ وما درى أن هذه الثروة غدت حمقاء، إذ تُبذَّر بغير هدى وتُبعثر في كل منحى، فلا تعود على مبذرّها إلا بضد ما يريد، إذ يحسب أن كل تبذير تثمير وكل بعثرة مفخرة.

وهكذا، فإن الفقيه غير السياسي لا يمكن أن يرى في هذه الزعامة العربية التي يدعيها نظامه، مستخدما تدفّقات ثروته، انحيازا ينافي الواجب الإسلامي، ناهيك عن أن يخطر بباله صرف هذا النظام عن الانحياز إلى القومية بوصفه عصبية مذمومة؛ إذ يعتقد أن مشروعية هذا الانحياز لا تقل عن مشروعية الانحياز للقضايا الإسلامية، بل قد يُرتّب عليها أن نظامه يحق له، لا قيادة العالم العربي فقط، بل أيضا قيادة العالم الإسلامي، كأن الانحياز في القيادتين سواء؛ وليس الأمر كذلك، إذ الانحياز العربي انحياز متدانٍ، لأن حُكْمَه حكم القوة العصبية، بينما الانحياز الإسلامي انحياز متعال، لأن حكمه حكم القوة الروحية، وشتان ما بين القوتين.

2.3. الفقيه السياسي وتسيُّد النظام الإيراني

تَـميَّز النظام الإيراني بالارتباط بالفقهاء السياسيين؛ إذ أسّس وجوده على مبدإ تولّي الفقهاء بأنفسهم تدبيرَ شؤون المجتمع بأسرها؛ وهذا التولي خصوصية ليست لغيره من أنظمة الحكم، وذلك من جهات ثلاث: إحداها، أن التعليم الفقهي يتلازم مع التدبير السياسي؛ والثانية، أن التدبير السياسي يتقدم على غيره من التصرفات الشرعية؛ والثالثة، أن ولي هذا التدبير السياسي يتصرف فيه بسلطة مطلقة؛ فلنبين كيف تتجلى، في هذه الجهات التدبيرية الثلاث، مظاهر التسيد الصفّيني[25]، إن احتيازا أو انحيازا أو اختيانا، وكيف تعامل الفقيه السياسي معها، علما بأن كل نظام حكم إسلامي جاء بعد فترة التحكيم، كما اتضح، تعتريه هذه المظاهر التسيدية الناتجة، في أصلها، عن الصراع على تولية الخلافة.

3.2.1. تلازم التعليم الفقهي والتدبير السياسي؛ ليس التلازم، في النظام الإيراني، بين "التعليم الفقهي" و"التدبير السياسي" تلازما مباشرا، وإنما هو تلازم بواسطة طرف

(25) اصطلحنا على أن نجعل صفة "الصفّينيين" تشمل المحكِّمة والمتظلمة على حد سواء.

ثالث، بمعنى أن "القول الفقهي" و"الفعل السياسي" كلاهما صادر من نفس الشخص؛ فلولا توسُّط شخص الفقيه، ما اجتمع ذانك الطرفان في هذا النظام؛ وإذا كان الأمر كذلك، جاز أن تَعرِض للنظام الإيراني آفة التسيد من جانبين: أحدهما، أن الفقيه فيه يمارس السلطان السياسي الصفّيني، وهذا السلطان السياسي من حيث هو كذلك يتعرض لهذه الآفة؛ والثاني، أن الفقيه، بحكم هذه الممارسة السياسية، يصبح لمعرفته العلمية سلطان من جنس السلطان السياسي، فيجوز أن تعتريه هذه الآفة؛ ذلك أن سلطان العلم مع السياسية ليس كسلطان العلم بغير سياسية؛ فعلمُ الفقيه الذي يتسلَّط على الرقاب ليس كعلم الفقيه الذي لا يتسلط عليها.

ولما كان المطلوب هو التصدي لآفة التسيد وتخليص النظام الإيراني من مظاهرها، فليس في الإمكان تحقيق هذا الغرض عن طريق "الفقيه السياسي"، لأن هذا الفقيه هو الذي أنشأ هذا النظام ويدير مؤسساته ويُحكِم آلياته؛ فكيف يُخلِّص نفسه مِـمّا يُـحدثه بعمله، حتى ولو كان عملَ التخليص نفسَه!

2.2.3. تقديم التدبير السياسي على باقي الأعمال الشرعية؛ لقد أعلى النظام الإيراني من شأن التدبير السياسي، حتى أنزله منزلة ترقى على منزلة العبادات؛ يقول الخميني في رسالة موجّهة إلى علي خامنئي يوم أن كان رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية: "الحكومة شعبة من ولاية رسول الله ﷺ المطلقة، وواحدة من الأحكام الأولية للإسلام، **ومقدَّمة على جميع الأحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج**"[26]؛ وفي هذا من انقلاب الوسائل ما لا يخفى على ذي بصيرة، وذلك من وجهين:

أحدهما، أن العبادات عبارة عن "**أعمال تقرُّب**"، والتقرب غاية في ذاته، بينما السياسات، في هذا النظام الإسلامي، يراد لها أن تكون أعمالا تدبيرية تُقدِر الجمهور على القيام بأعمال التقرب، أي، إن جاز هذا التعبير، أن تكون "**أعمال تقريب**"؛ والحال أنه لا قدرة لأحد على التقريب السياسي إلا بتحصيله التقرب العبادي؛ فيتبين أن التقرب يتقدَّم على التقريب

(26) رسالة تتعلق بكلام علي خامنئي عن ولاية الفقيه المطلقة في خطبة الجمعة في العاشر من جمادى الأولى 1409 هـ.

تقدُّم الشرط على المشروط، وليس العكس كما تقرّر في هذا النظام، إذ جعل سياسة التقريب مقدَّمة على عبادة التقرب.

والثاني، أن السياسية، منذ فترة التحكيم، يلازمها التسيد، إن حيازة أو تـحُّيزا أو خيانة؛ بينما العبادة لا يلازمها، إذ لو طرأ عليها، لفسدت، بل إن العبادة والسيادة ضدان لا يجتمعان من نفس الوجه؛ لهذا، كان يُتوسَّل بصلاح العبادة في دفع فساد السياسية، ولا يُتوسَّل بصلاح السياسة في دفع فساد العبادة؛ فإذا فسدت العبادة، لا تُصلحها السياسة، على فرض أن السياسة يمكن أن تكون صالحة، ابتداء، بل قد يمتنع، في حق النظام الإسلامي، أن تصلح السياسة مع فساد العبادة، متى سلمنا بأن السياسة تتعامل مع صلة إرادة المؤمنين بربهم؛ وحينئذ، يتبين أن العبادة الصالحة تتقدم على السياسة الصالحة تقدُّم الشرط على المشروط، على عكس ما تقرَّر في النظام الإيراني، إذ جعل صلاح السياسة متقدما على صلاح العبادة.

وهكذا، ليس بإمكان الفقيه السياسي أن يتصدّى لهذا الانقلاب في الوسائل الذي سقط فيه، مقيما الشرط مقام المشروط والمشروط مقام الشرط، إذ يتعين عليه أن يترك صفته السياسية، وهو يأبى أن يتركها، لأنه يقدّمها على صفته الفقهية.

3.2.3. تصرّف الولي المطلق في التدبير السياسي: لقد أُنزل الفقيه الولي[27] في النظام الإيراني منزلة الإمام الذي يملك جميع صلاحيات الرسول والأئمة من بعده، حتى ولو لم يكن له المزايا التكوينية التي لهم، ولا حتى المزايا التشريعية التي لهم، ولن تكون له أبدا، بحكم التفضيل الإلهي؛ وفي هذا دلالة على غاية الاحتياز التي بلغتها ولايةُ الفقيه في هذا النظام؛ ولا يقال إن النظام السعودي أفحشُ حيازة من نظام ولاية الفقيه، لأن الجواب هو أن حيازة النظام السعودي ليس لها أي ميزان معلوم، فيُرجَع إليه في تقديرها، بينما الحيازة في النظام الإيراني تبقى مؤسَّسة على موازين مقرَّرة، فيكون التعرض لها تعرضا لهذه الموازين

---

(27) لعل مصطلح "الفقيه الولي" أقرب إلى إفادة المقصود بولاية الفقيه من مصطلح "الولي الفقيه"، إذ المراد هو تخصيص الفقيه بالولاية، وليس تخصيص الولي بالفقاهة.

نفسها؛ والكلام هنا في الأنظمة ذات الموازين، لا الأنظمة التي لا وزان لها.

وإذا كانت أسباب الحيازة الكبرى بيد الفقيه الولي، فإنه لا يأمن أن تستبد به هذه الأسباب، خاصة إذا كان قد مارس العمل السياسي قبل تولّيه هذا المنصب العظيم، إذ أن سابق الأنس بهذا العمل يجعله يستهين بتأثير الأسباب الاحتيازية في نفسه، فتنفذ في وجدانه من حيث لا يشعر، بل من حيث يظن أنها لا تنفذ فيه لـِما للنظام الإيراني من قابلية لانقلاب وسائله؛ ولعل استبداد الأسباب الاحتيازية بهذا النظام يكون خطرُه في حق الفقيه الولي أبلغ منه في حق غيره، لأن هذا الخطر يزيد على قدر المقام، ابتلاء لنازله، وهو قد أريد له، بإعطائه صلاحيات النبي، أن يشرف على مقام لا يعلوه إلا مقام الألوهية، إلا أن يأتي من أسباب التزكية لنفسه على قدر ما يجتمع له من أسباب التدبير لغيره، كأنما يدفع إغواء هذه بإرشاد تلك.

والحال أن هذه التزكية التي من شأنها أن تصرِف عن الفقيه الولي "الاغترار بقدرته وسلطانه" ليست مِلك يَـمينه كما هو مالك للتدبير، إذ لها أهلها كما للتدبير أهله، بحيث لا يتولاها إلا الفقيه الذي زهد في مفاتن السياسة، فأضحى يرى من مزالقها ما لا يراه غيره، بحيث يستطيع أن يبصِّر المشتغلين بالسياسة بمواضع الحيازة في خفي مسالكهم ومشاعرهم، فضلا عن جليّها؛ فيلزم أن الفقيه الولي لا تُغنيه ولايته، مهما عظم قدرها، عن الحاجة إلى فقيه غير سياسي تضاهي رتبتُه في التزكية رتبته هو في التدبير السياسي، حتى يكون قادرا على النفاذ إلى ثنايا تصرّفاته وخفايا تصوراته، كاشفا عن مداخل التسيد فيها.

والقول الجامع في مواقف الفقهاء من مظاهر التسيّد في النظامين السعودي والإيراني أنها تختلف باختلاف صلتهم بالسياسية؛ ففقهاء النظام السعودي غيرُ سياسيين، لا عن تخيير، ولا بقصد التفرغ لتزكية النفس، وإنما عن تحييد وبقصد التفرغ لتزكية النظام؛ أما فقهاء النظام الإيراني، فهم سياسيون عن تخيير وبقصد التفرغ للتدبير؛ وإذا كان الفقهاء غير السياسيين تولوا، بموجِب كونهم خدّام السلطان، شرعنة "الشُّبه" التي تعرِض لتصرفات النظام السعودي، إن تركا لمعتقد الولاء والبراء أو معتقد أخوة المؤمنين أو عملا بمعتقد

العصبية القومية، فإن الفقهاء السياسيين، في المقابل، تولوا، بموجِب كونهم، هم أنفسهم، أربابِ السلطان، إقامة الحجج على صحة تصرفات النظام الإيراني، إن تلازما بين التعليم الفقهي والتدبير السياسي أو تقديما للتدبير على التعبد أو امتلاكا للتدبير المطلق؛ وإذا كان اشتغال الفقهاء غير السياسيين بشرعنة "شُبَه" النظام السعودي حرمهم من تبيُّـن ما وقع فيه هذا النظام، بسبب موالاته لأعداء الأمة، من اختلال في وجهته ورَّثه انقلابا في مقاصده، فإن اشتغال الفقهاء السياسيين بإقامة الحجج على سلطان النظام الإيراني حرمهم من تبيُّـن ما وقع فيه هذا النظام، بسبب تقديمه السياسة على غيرها، من اغترار بقدرته ورّثه انقلابا في وسائله؛ لكن يبقى أن الاغترار بالقدرة أخف إيذاءللأمة من الاختلال في الوجهة، إذ الاغترار يضيِّع وحدتها، بينما الاختلال يضيّع قبلتها؛ كما يبقى أن انقلاب الوسائل أخفُّ تأثيرا في الأمة من انقلاب المقاصد، إذ أن انقلاب الوسائل يُتدارك ما بقيت المقاصد على استوائها، لأن استواءها وصف هادٍ يُـخرج إلى استواء الوسائل، بينما انقلاب المقاصد لا يُتدارك ولو بقيت الوسائل على استوائها، لأن استواءها وصف غير هادٍ لا يُـخرج إلى استواء المقاصد؛ وبيان هاتين الحالتين للتدارك كما يلي:

أ. **حالة تدارك انقلاب الوسائل**؛ فهذا الانقلاب، كما سبق، ناتج عن اغترار النظام الإيراني بقدرته؛ ومعلوم أن هذا النظام يتعرّض منذ عقود لعقوبات أميركية لا تكاد تنفرج، حتى تتجدد بأقوى مـمّا كانت، بحيث ظلت هذه العقوبات لا تَـختبر اقتدار الإيرانيين على الصمود فحسب، بل تختبر أيضا شعورهم بعموم الاقتدار؛ ولا شك أن هذا الاختبار يجعلهم، على مرِّ الأيام، يتحققون بحدود الاقتدار الذي ينسبونه إلى أنفسهم؛ وهذا يعني أن هذه العقوبات هي بمثابة ابتلاء عمَلي من جنس التدبير السياسي الذي يتعاطونه، كيما يخرجهم من اغترارهم بقدرتهم، أي ليعيدهم إلى سابق استواء وسائلهم؛ ولما كان الاستواء الأصلي لمقاصدهم لا يفتأ يسدّد وجهتهم، كانت العودة إلى استواء الوسائل، بفضل صبرهم على الابتلاء بظالم العقوبات، أقرب إلى التحقق منه إلى عدمه، واصلةً بين ذينك الاستواءين العمليين.

ب. حالة عدم تدارك انقلاب المقاصد؛ فهذا الانقلاب الثاني، كما سبق، ناتج عن اختلال الوجهة لدى النظام السعودي؛ ومعلوم أن هذا النظام لا ينفك يوطِّد كافَّة علاقاته بالنظام الإماراتي، مستعينا به في تحديد ثابت مقاصده، فضلا عن تحديد طارئ وسائله؛ والحال أن المتأمل في أعمال وتصرُّفات النظام الإماراتي يَـجد أن هذا النظام، على هائل إمكاناته المادية، ليس بوسعه أن يعيد إلى الاستواء ما كان منقلبا، إن مقصدا أو وسيلة؛ وتوضيح ذلك من الوجهين الآتيين:

أحدهما، أن اغترار النظام الإماراتي بقدرته أسوأ من اغترار النظام الإيراني بقدرته؛ إذ أن اغترار النظام الإيراني يرجع إلى تبنِّيه المركزية الشيعية في العقيدة والثورة، بينما اغترار النظام الإماراتي يرجع إلى تبنِّيه السياسة الأمريكية والإسرائيلية في المنطقة العربية، متولِّيا تنفيذ بعض مخططاتها، أي تبنيه المركزية الأمريكية في القوة؛ والأصل أن الإعجاب بالقوة يكون عند من يستقوي بقوة عظمى أشدَّ منه عند من لا يستقوي بها.

والثاني، أن اختلال وجهة النظام الإماراتي أسوأ من اختلال وجهة النظام السعودي؛ إذ أن اختلال الوجهة في النظام السعودي مردُّه إلى وجود موالاته لأعدى أعداء الأمة، في حين أن اختلال الوجهة لدى النظام الإماراتي مرُّده إلى تولِّيه هذه الموالاة، فتحا لبابها وتوسطا فيها وحملا للدول العربية والمسلمة الأخرى عليها، إن إغراء أو إرغاما؛ والأصل أن الطرف المتبوع في مسألة الولاء للعدو أبعد في اختلال الوجهة من الطرف التابع.

فيتبَّين أن النظام الإماراتي اجتمع فيه من الآفات ما تفرَّق في النظامين: السعودي والإيراني، وهما: الاغترار بالقدرة، مفضيا إلى انقلاب الوسائل؛ والاختلال في الوجهة، مفضيا إلى انقلاب المقاصد[28]؛ تترتب على هذا نتيجتان:

---

(28) حسبك شاهدا على ذلك تقلُّب مقاصده ووسائله في الحرب التي يخوضها في اليمن، فلا يشرع في تنفيذ هدف من أهدافه، حتى يأخذ هذا الهدف في الخروج إلى غيره، كأن يحتل منطقة، ثم يضطر إلى الانصراف عنها، محتلا غيرها أو يعود إلى احتلالها بصورة أخرى بغير الصورة الأولى، كما أنه لا يشرع في استعمال وسيلة، حتى ينتقل عنها إلى غيرها، كأن يكتفي باستخدام قواته الخاصة، ثم يترك ذلك إلى الاستعانة بالسكان المرتشين، فلا يغنيه ذلك، فيدفع بالجنود المرتزقة، ثم لا ينفعه ذلك، فيعتقد أنه ظفر بالوسيلة المثلي، فيطلب تدخل القوات الأمريكية.

إحداها، أن حظوظ النظام السعودي في ضبط مسار صراعه مع النظام الإيراني تكون أقل في ارتباطه بالنظام الإماراتي منه في عدم الارتباط به، إذ لا يسير فيه بغير هدى فقط، بل يسلك إليه غير الطرق التي تناسبه، لا مضيِّعا مقاصده فحسب كما في حالة عدم الارتباط به، بل أيضا مضيِّعا وسائله، لشديد الالتباس الذي يدخل عليها.

والثانية، أن الصراع الذي يخوضه النظامان السعودي والإيراني فيما بينهما يخوضه النظام الإماراتي مع ذاته، بموجب الجمع بين اختلال الوجهة والاغترار بالقدرة، صراع ملؤه فوضى المقاصد وفوضى الوسائل؛ وعليه، فإن ارتباط النظام السعودي به يجعله يخوض صراعين اثنين: "صراع مع النظام الإيراني" و"صراع مع نفسه"؛ وهيهات أن يكون لهذين الصراعين نفس الاتجاه ، كأن يكون الصراع مع النفس خادما للصراع مع النظام الإيراني، وإنما هما صراعان باتجاهين متعارضين، فصراعه مع نفسه يُضعف صراعه مع النظام الإيراني؛ والعكس أيضا، فصراعه مع هذا النظام يُضعف صراعه مع نفسه، كأن الصراعين متصارعين فيما بينهما، فلا يهتدي إلى أي منهما أحق بالتقديم، ولا بالاعتبار؛ فكيف إذن لنظام فتح، على نفسه، جبهتين متصارعتين، ولو ملأ ساحته عتادا وسلاحا، أن يصمد أمام نظام توجَّه بكليته إلى صراع واحد، مستفرغا طاقته من أجله، حتى ولو قلّت عدته وخفَّ مددُه!

وعلى الجملة، لقد فوَّت الفقهاء غير السياسيين في النظام السعودي فرصة عدم تسيُّسهم، فلم ينتهزوها في الاستقلال برؤيتهم وإعادة الاعتبار لفقههم، بحيث يأخذون بجانبه التخليقي، ولا يكتفون بجانبه التشريعي؛ ولما كانوا مقصرِّين في الفقه حيث يظنون أنهم يستوفونه، فقد قَصُروا عن النهوض بواجبهم في تبصير هذا النظام بعيوب التسيد التي أصابته؛ وواضح أن القول بتقصير هؤلاء الفقهاء في الفقه يبطل الرأي السائد في حقهم، إذ تُنسب إليهم الإحاطة بحقائق الفقه؛ أما الفقهاء السياسيون في النظام الإيراني، فقد افتقدوا هذه الفرصة التي سنَحت لغيرهم، نظرا لاستغراقهم في العمل السياسي، بحيث لم يلتفتوا إلى جانبه اللاأخلاقي؛ ولما كانوا مغالين في السياسة حيث يحسبون أنهم يعتدلون فيها، فقد

فاتهم التنبه إلى عيوب التسيُّد التي في نظامهم؛ وواضح أن القول بغلو هؤلاء الفقهاء في السياسة يُبطل الرأي المشهور فيهم، إذ يُنسب إليهم إخضاع السياسية للفقه.

وإذا تقرر أن السبب في كون فقهاء السلطان السعودي لم يتفطنوا لعيوب التسيد هو "**التقصير في الفقه**"، لزم أن يكون السبيل الذي يُوصِّلهم إلى ذلك هو "**استيفاء الفقه**"؛ ثم إذا تقرر أن السبب في كون فقهاء السلطان الإيراني لم يتفطنوا إلى هذه العيوب هو "**الغلو في السياسة**"، لزم أن يكون السبيل الذي يُوصِّلهم إلى ذلك هو "**الاعتدال في السياسة**"؛ وتحصيل هذين الأمرين، أي "الاستيفاء الفقهي" و"الاعتدال السياسي" هو الذي نصطلح عليها باسم "**الحل الائتماني**" للنزاع بين النظامين، وسوف يأتي الكلام فيه في الفصل الموالي.

3.3. السياسي غير الفقيه والتسيُّد القائم على الطائفية

أما السياسيون غير الفقهاء فهم أولئك الذين يتطلعون، منتظمين في أحزاب وجمعيات ومنظمات مخصوصة، إلى تغيير التسيد القائم على الطائفية، داعين إلى تأسيس دولة القانون أو إنشاء نظام ديمقراطي، بل إقامة نظام علماني[29]؛ ولا يخفى أن كل ما يعقل هؤلاء السياسيين من إمكانات هذا التغيير هو أن يُنزّلوا تنزيلا آليا على مجتمعهم الإسلامي نظائر المؤسسات الحديثة التي أنشأها الغرب، حدّا للصراعات الطائفية التي عصَفت بمجتمعاته، دينية كانت أو عرقية؛ ويبقى أنه أيا كان شكل التغيير الذي يطلبون، فإنه يرجع، بحكم تبنّيهم الكلي لهذه المؤسّسات الغربية، إلى المطالبة بتطبيق مفهوم "**المواطنة**"؛ إذ يعتقدون أن إقرار النظامين بحقوق المواطنة قادر على أن يَحدَّ من تَسيُّدهما المؤسَّس على الطائفية؛ غير أن هذا المفهوم الحديث، وإن أفاد في الخروج من الانحياز الديني أو العرقي، فإنه يقع في انحياز آخر، علما بأن الانحياز مظهر تسيُّدي يقوم في الانتماء الذي يراد له أن يُضادَّ غيره، لا أن يماثله؛ وتوضيح ذلك من الوجوه الآتية:

(29) انظر الطرابيشي: الهرطقات، 2.

أحدها، أن المواطنة، وإن كانت تسوِّي بين الأفراد القاطنين لأرض واحدة من حيث الحقوق والواجبات، فإنها تُقدِّم اعتبار المكان أو قل "الـحيِّز" على اعتبار الوجدان، جاعلة من الحيِّز محدِّدا من محددات المواطن؛ وهذا يعني أن المواطنة تستبدل، بالارتباط بالوجدان، اعتقادا كان أو انتسابا، الارتباط بالمكان أو قل "التحيّز"؛ فيلزم من ذلك أن المواطنة تُفضي، هي الأخرى، إلى الطائفية، غير أنها طائفية من جنس آخر؛ إذ أن التمييز الذي تقوم عليه "طائفية المواطنة" ليس تمييزا داخل الوطن الواحد كما هو الأمر في الطائفية العقدية أو العرقية، وإنما هو تمييز للأوطان بعضها من بعض؛ فهذه الطائفية الأخيرة عبارة عن انحياز المواطن لأرضه ضد المواطنين من أراضي أخرى، بحيث يجوز أن يقوم بين الأطراف من مواطِني بلدان مختلفة من أسباب العداء وأشكال النزاع ما يقوم بين الطوائف الدينية أو العِرقية أو أكثر من ذلك متى وضعنا في الاعتبار أنها تضيف إلى تمايزها العقدي أو الإثني التمايز في الأرض، إذ لا تتساكن فيما بينها كما تتساكن الطوائف الأخرى.

غير أن السياسيين تجاهلوا التمييز الطائفي الذي في طي المواطنة، ولم يصوّروه بصورة "الطائفية"، وإنما بصورة "القومية" أو "الوطنية"، ونسبوا إلى "الحالة القومية" داخل الوطن الواحد أوصاف التسامح الديني، والاعترافِ بالآخر المخالف، والأخذِ بالتعددية العقدية والمذهبية، مقابَلةً لها بـ"الطائفية"؛ غير أن هذه الأوصاف الإيجابية لم تمنع من أن تدخل الدول القومية فيما بينها في حروب إبادة لم تعرفها الإنسانية على مدى تاريخها، تـمدُّدا وتوحّشا، مِـما يجعل "الطائفية المواطِنية" تبدو وكأنها أسوأ من الطائفية الدينية أو العرقية.

والوجه الثاني، أن المواطنة تقضي بالعمل من أجل المجتمع؛ فالمواطن هو الذي يشارك في الحياة الاجتماعية، مبتغيا الإسهام في تحسين مستوى العيْش العام؛ لهذا، فإن المواطنة تقدِّم الاعتبار الاجتماعي على الاعتبار الفردي، فتقع في محذورين:

- أنها تُـجزّئ الإنسان إلى شطرين تترك أحدهما وتأخذ بالآخر، فتأتي، بالذات، ما تريد أن تتصدى له وهو "الانحياز"؛ فالتجزيء يشي بوجود الانحياز، إذ هو انحياز إلى جزء من دون الأجزاء الأخرى؛ وعليه، فإن التصدي لتسيد النظام السياسي يقتضي أن

يتولاه الإنسان، لا بالجزئية الاجتماعية من جزئياته، وإنما بكليته الجامعة لكيانه.

- أنها تُـخرج المصالح الخاصة بالفرد من نطاق اهتمامها، مكتفية بـ"الاجتماع"، محدّدا من محددات الإنسان؛ والحال أن الأعمال الاجتماعية، ولو أن المواطن يبتغي من ورائها تحصيل رفاهية العيش، فإنه لا يأتيها، مجرَّدا من خصوصيته الفردية، بل قد تكون هذه الخصوصية هي التي حملته على الانخراط بكليته في هذه الأعمال، وإلا فلا أقل من أنه ينطلق منها في إتيان أفعاله؛ ثم إن هذه الخصوصية لا تجمد، بالضرورة، على صورة واحدة؛ فقد يجتهد الفرد في تزكيتها، مبتغيا تحصيل كمالها،وبقدر ما ترتقي هذه الخصوصية وتكتمل، تزداد الأعمال الاجتماعية التي تصدر عنها نفعا وتأثيرا؛ فيلزم أن المواطنة، باختزالها الإنسان في وجوده الاجتماعي، لا تراعي أن تمام فوائد هذا الوجود يكون منوطا باكتمال وجوده الفردي؛ لذلك، لن تتمكن من أن تتصدى لتسيد النظام لأن هذا التسيد متغلغل في الخصوصية الفردية للحكام، ولا يدفع الخصوصية إلا خصوصية أقوى منها.

والوجه الثالث، أن المواطنة تقضي بالمشاركة في الحياة السياسية والاندماج في مؤسساتها التدبيرية؛ ولما كان العمل السياسي يقوم في إدارة الشؤون المادية للمواطنين والعلاقات الدنيوية التي تربط بعضهم ببعض، لزم أن تقدِّم المواطنة الاعتبار الدنيوي على الاعتبار المتعالي، بل أن تلغي اعتبار التعالي، مقتصرة على "المادة"، مُـحدّدا من محدِّدات الإنسان، واقعةً في نفس التجزيء الانحيازي الذي وقعت فيه وهي تُقدِّم الجانب الاجتماعي على الجانب الفردي.

وليس هذا فقط، بل إن المواطنة تغلّب الجانب السياسي على غيره من جوانب النشاط الإنساني، بدليل تعريف بعضهم لها بكونها "التربية السياسية" للفرد، إذ تجعل همته تتجه بكاملها إلى السلطة، إما طلبا لممارستها أو دعما لمن يطلب هذه الممارسة؛ وهذا يعني، في نهاية المطاف، ردُّ الإنسان إلى ماديته القصوى؛ فالسياسة إنما هي الاستغراق في الشؤون الدنيوية؛ والواقع أن هذا الاستغراق لا يزيد المواطن إلا تعلّقا بأسباب السلطة، فيعرِّضه هو نفسه، إن عاجلا أو آجلا، إلى الوقوع في آفة التسيُّد؛ فكيف بالذي يتهدّده التسيد، بحكم

تربيته الوطنية، أن يطمع في إخراج ذينك النظامين الإسلاميين من هذه الآفة! ولا يمكن للمواطن أن يقي نفسه خطر التسيد إلا إذا حصَّل القدرة على تجاوز التعلُّق بالسلطة، أي يجعل سياسته قادرة أن تتعالى على نفسها، ولا تعالي بغير عنصر غير سياسي، إن أساسا تُبنى عليه أو أفقا ترقى إليه.

وهكذا، يتبين أن المواطنة، إذا كانت تختزل الإنسان في وجوده الاجتماعي، فإنها تختزله أيضا في وجوده السياسي، إلا أن هذا الاختزال السياسي للإنسان أبعد من الاختزال الاجتماعي، حيث إن المواطنة تَرُدُّ الوجود الاجتماعي إلى الوجود السياسي، وحيث إن الوجود السياسي يعرّض المواطن لممارسة التسلط بما لا يُعرِّضه لها وجوده الاجتماعي؛ وبهذا، فإن المواطنة تجمع، على المستوى السياسي، إلى إتيان الاختزال البعيد احتمال الإيقاع في التسلط؛ فتكون، على هذا المستوى، أعجز عن التصدي لتسيُّد النظامين المذكورين منها على مستواها الاجتماعي.

وبإيجاز، فقد أريد للمواطنة أن تكون وضعا حداثيا يرتقي بالفرد من رتبة مجرد قاطن في أرض مخصوصة إلى رتبة الفاعل في المجتمع أو الدولة التي تسكن هذه الأرض، محدِّدا انتماءه الوطني؛ لكن هذا الوضع جعل المواطَنة تُعامِل الإنسان في كيان هذا الفرد، لا معاملة تكاملية، وإنما **معاملة تجزيئية** تُرجعها إلى الانحياز الذي أرادت إخراج المتسيّد منه؛ إذ اعتبرته كائنا حيِّزيا يتعرّض للطائفية المواطِنية (في مقابل كونه وجدانيا)واجتماعيا لا تشغله تنمية خصوصيته (في مقابل كونه فردانيا[30])، وسياسيا يستغرق في مصالحه المادية (في مقابل كونه متعاليا).

والجدير بالذكر هنا هو أن هذا التعامل التجزيئي يجعل المواطنة تُخل، كذلك، بمقتضى الفطرة، ذلك أن الفطرة التي هي مستودَع القِيم توجب أن يؤخذ الإنسان في كليته، لا في بعض جزئياته[31]؛ ومن يريد أن يواجه التسلط الذي من حوله يحتاج إلى أن يتحقق

---

(30) المراد بالفردانية هنا هو مجرد الخاصية الفردية للإنسان وليس الانحياز للفردية.

(31) واضح أن "الفطرة" هنا غير "الغريزة"، ومعلوم أن الغريزة عبارة عن الاستعدادات الطبيعية الضرورية للحياة.

بتمام فطرته؛ فعند ذاك، لا تختلف علاقته بالسياسة عن علاقته بغيرها من أبعاد النشاط الإنساني، فلا يتعرّض لِما يتعرّض له مَن تستبد به العلاقة السياسية، بل يقوَى على مواجهة هذا الاستبداد في غيره.

لذلك، تَعيَّن طلب صيغة انتمائية جديدة غير منحازة انحياز المواطنة، قادرة على دفع مفاسد التسيد الصفّيني؛ فلا تستبدل بالطائفية الدينية "طائفية مواطِنية" تنازِع أفرادا غيرَ مواطنيها كما تنازع الطائفية الدينية أتباعا غيرَ أتباعها، وإنما تتسع للأوطان كلها، فلا يكون النزاع داخل الوطن الواحد أو بين الأوطان إلا أمرا عارضا كما هو النزاع الذي يكون بين الفرد ونفسه؛ كما أن هذه الصيغة الانتمائية المطلوبة لا تُـجزِّئ الإنسان، فلا يطغى بعدٌ على آخر من أبعاد وجوده، بحيث تتعاضد هذه الأبعاد فيما بينها ويُسدِّد بعضها بعضا؛ وأخيرا، أن هذه الصيغة الجديدة لا تنافي مستلزمات الفطرة، بل تتأسس عليها، لأن الفطرة هي أساس التحرر من كل طاغوت[32]؛ وسوف يأتي مزيد التفصيل لهذه الصيغة الانتمائية التي تجاوز حدود الأوطان بما لم تجاوز المواطنة حدود الأعراق أو الأجناس.

والقول الجامع في هذا الفصل الثاني أن النظامين السعودي والإيراني توسَّلا في صراعهما على النفوذ بوسائل مذهبية وسياسية أفضت إلى وقوع أحدهما في آفة الاختلال في الوجهة، منقلبة عليه مقاصده، ووقوع الثاني في آفة الاغترار بالقدرة، منقلبة عليه وسائله؛ والتمسا المشروعية لصراعهما السياسي في الصراع التاريخي بين المحكّمة والمتظلّمة الذي نتج عن النزاع على الخلافة بين عليّ ومعاوية، وقد تقلّب هذا الصراع في أطوار دامية تبادلت فيها الطائفتان نفس التهم، وهي الحيازة والتحيز والخيانة التي تُعتبر مظاهر التسيّد الذي ميّز الطرفين.

واختلف الفقهاء والسياسيون في هذين النظامين المتصارعين في طرق تعاملهم مع هذه المظاهر التسيدية؛ أما الفقهاء الوهابيون غير السياسيين، فقد استطاع النظام السعودي أن يستخدمهم في إضفاء الشرعية على تصرفاته التي بلغت حد التخلي عن بعض المعتقدات

(32) "الطاغوت" أعم من "التسيد".

كـ"معتقد الولاء والبراء" و"معتقد أخوة المؤمنين"، مستبدلا بها معتقدات أخرى كـ"معتقد القومية العربية"؛ وأما الفقهاء الخمينيون السياسيون، فقد أضحوا هم أنفسهم أرباب النظام الإيراني، مُنزلين التدبير السياسي رتبة أعلى من رتبة التعليم الديني، هذا التدبير الذي يتولاه فقيه لا سلطان فوق سلطانه؛ وأما السياسيون غير الفقهاء الذين لا يؤيدون أيا من ذينك النظامين، فقد دعَوهما إلى الإقرار بـ"حقوق المواطنة"، معتقدين أن المواطنة كفيلة بتجاوز مظاهر تسيُّدهما المبني على الطائفية؛ غير أن هذا الاعتقاد يَرِد عليه الاعتراض بأن "المواطنة" تقيم، هي الأخرى، من الفروق الباعثة على النزاع ما يضاهي ما تقيمه "المطايفة"؛ فالفروق المكانية أو الجغرافية ليست أكثر ضررا من الفروق العقدية أو العرقية؛ فقد يُتَّخَذ المكان أو الجغرافيا مُحدِّدا من محددات العرق أو العقيدة.

الفصل الثالث

مرابطة الفقيه والسياسي
ثغر الصراع الإسلامي الإسلامي
- 2 -

معلوم أن الفقه، بمعناه المعهود، يقترن بالقانون؛ والقانون يختلف باختلاف المجتمعات، بدءا بالمجتمع الدياني، وانتهاء بالمجتمع العلماني؛ ولئن كانت هذه القوانين تختلف فيما بينها، فيبقى أن "**التقنُّن**" بمعنى "التشرُّع" هو جوهر العلاقة الفقهية؛ فـ"قانون المجتمع الدياني" معناه "تقنُّن المجتمع بتشريع الإله"، في حين "قانون المجتمع العَلماني" معناه "تقنُّن المجتمع بتشريع الإنسان"؛ ومعلوم أيضا أن السياسة، بمعناها المعهود، تقترن بالحكم؛ والحكم يختلف باختلاف الأنظمة، بدءا بحكم رئيس الدولة، وانتهاء بحكم الشعب؛ ولئن كانت هذه الأنواع من الحكم تختلف فيما بينها، فيبقى أن "**التحكم**" بمعنى "التسلُّط" هو جوهر العلاقة السياسية؛ فـ"تـحكُّم رئيس الدولة" يفيد "تحكُّمه في الشعب"، في حين "تحكُّم الشعب" يفيد "تـحكُّمه في نفسه".

1. الفقيه التعرُّفي والسياسي التعبُّدي

لقد ثبت أن فقهاء النظام السعودي الوهابيين يُشرعِنون ما لا تنبغي لهم شرعنته، إذ يَـمدُّون هذا النظام بما يحتاجه من الشرعية لتسيّده، بناء على توجُّه خاصّ في الفقه يردُّه إلى ما نُسمِّيه **الصورة القانونية لتعليم التشريع**؛ فكل الفقه، هاهنا، مختزل في "القانون"؛ ونطلق على هذا التوجه الفقهي الوهّابي اسم "**فقه التقنن**"؛ كما ثبت أن فقهاء النظام الإيراني يُـمأسِسون ما لا تنبغي لهم مأسسته، إذ يقدّمون التدبير على التعبُّد، بناء على توجُّه خاصّ في السياسة يردُّها إلى ما نسميه **الصورة التحكُّمية للتدبير**، إذ كل السياسة مختزلة، بتعبير الخميني، في "الحكومة"؛ ونطلق على هذا التوجه السياسي الخميني اسم "**سياسة التحكم**"؛ وقصدُنا في هذا المقام هو أن نوضِّح كيف أن **الحل الائتماني** للنزاع بين النظامين المذكورين يوجب تجاوز هذين الشكلين من التنظيم: الشكل التعليمي لـ"فقه التقنن"

والشكل التدبيري لـ"سياسة التحكُّم".

وحيث إن الحل الائتماني للنزاع بين النظامين يقضي بمجاوزة وصف **"التقنن الغالي"** الذي يتصف به الفقه كما في النظام السعودي، فلا يحقق هذا التجاوز إلا وصف يضادُّه، وضدُّه هو **"التعرُّف"**؛ والمقصود بـ"التعرف" هو **تحصيل المعرفة بالله عن طريق صفاته التي تدل عليها أسماؤه الحسنى**؛ فمعلوم أن مدار الفقه على استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة المأخوذة من الكتاب والسنة متى احتيج إلى هذه الأحكام في الحياة العملية للناس، ولا يزال الفقيه منكبا على هذا الاستنباط حتى انحصر عِلْمه في الاشتغال بالأوامر من أفعال الله دون غيرها، واقعا في إهمال شنيع، وهو **ترك الاشتغال بالآمِر بهذه الأفعال**، سبحانه وتعالى؛ وقد أدى هذا الإهمال إلى أن تَـحوَّل الفقه إلى علم آلي يشتغل بالعلاقات الصورية بين أحكام يتمُّ الجمود على ظواهرها عند العمل بها، أي يشتغل، أساسا، **بالصيغ القانونية**؛ وفي سياق هذا التحوّل من الفقه الحي إلى فقه صناعي، يبدو قول القائل: "الفقه تعرُّف" قولا غريبا، إذ يجعل الفقه يبدو وكأنه علم يزاحم "علم الكلام" أو "علم التصوف" في موضوعه، ذانك العلمان اللذان ظل الفقهاء يحرصون على تمييز علمهم منهما؛ لكن هذا الموقف من الفقه تَرِد عليه الاعتراضات الآتية:

أحدها، أن القانون الإلهي ليس كالقانون الإنساني، فلا يمكن فصلُه عن مُنزِله سبحانه وتعالى كما يمكن فصل هذا الأخير عن واضعه، فلا يستحق أي تنظيم إنساني أن يبلغ رتبة القانون، حتى يتحقق فيه هذا الفصل على الوجه الأتم؛ أما القانون الإلهي، فالغاية منه ليست معرفة هذا القانون لذاته، وإنما التوسل به إلى معرفة مُنزله سبحانه؛ فلا يجوز إذن حفظ الوسيلة وإهدار الغاية.

والثاني، أن الأحكام الشرعية، من حيث مضامينها، لا تدل فقط على صفة "الآمِر" أو "الشارع" التي ركّز عليها الفقهاء أيما تركيز، بل تدلُّ كذلك على سواها من الصفات الإلهية التي لا تعلُّق ظاهر لها بمسألة التشريع؛ فيتعين عليهم الاشتغال بمعرفتها كما يعرفون صفة الشارع.

والثالث، أن مضامين هذه الأحكام تنطوي على قيم مخصوصة، وهي التي ينبغي للمأمور أن يتحقق بها عند تطبيقه لهذه الأحكام؛ وهذه القيم ترجع، بطريق مباشر أو غير مباشر، إلى المعاني التي تحملها الأسماء الحسنى، فيكون طلب الشرع العملَ بها دعوة إلى الوقوف عند الأسماء الحسنى وتقديم التفكر فيها على سواها مما يتفرع عليها، أحكاما أو قيما.

والرابع، أن الأحكام الدينية نزَلت على وفق الفطرة التي خُلق عليها الإنسان، والفطرة إنما هي مستودع القيم التي تجلت بها الأسماء الحسنى؛ وما لم يُعتَبر هذا الأصل "الأسمائي" لفطرة الإنسان، فلا تلبث المعرفة بهذه الأحكام الشرعية أن تتحول إلى معرفة قانونية صناعية حيث ينبغي أن تكون معرفة روحية حية.

فيتضح أن الفقه لا يستكمل غرضه ولا يستوفي شرطه، حتى **يقترن جانبُه القانوني بجانب تعرُّفي**، بل حتى يستند إليه استنادَ الفرع إلى الأصل، فيوجب طلب معرفة الآمر الأعلى، سبحانه، بقدر ما يوجب طاعة أوامره؛ **فالفقيه التعرُّفي - أو الفقيه المتعرّف - هو الفقيه الذي يتحرَّى، في تحديد الأحكام والتفريع عليها، إرشاد المأمور إلى القيم التي في طيِّها**، فيتعرَّف إلى ربّه بقدر ما يَـمتثل لأمره، لأن هذه القيم، كما ذُكر، مقتبسة من الصفات الإلهية.

وحيث إن الحل الائتماني للنزاع بين النظامين يقضي أيضا بمجاوزة وصف "**التحكم الغالي**" الذي تتصف به السياسة كما في النظام الإيراني، فلا يحقق هذا التجاوز إلا وصف يضادُّه، وضده هو "**التقرب**"؛ معلوم أن العقول تكيّفت بالتسليم بوصف "الحكم" القائم بالسياسة إلى حد بعيد، بحيث تجد، في قول القائل: "السياسة تقرب" غاية المفارقة، هذا إن لم تستهجنه أو تتهم قائله بالدَّخل؛ كل ذلك، لأنها دأبت على تصوّر التقرب جملةً من الطقوس والرسوم الدينية، فتتوهَّم أن هذا القائل جعل السياسية طقوسا ورسوما دينية، وبخاصة أنها حافلة بالرسميات و"البروتوكلات"؛ والحقيقة أن هذا المدلول الشكلي للتقرب لا ينطبق على التدبير السياسي مطلقا، وإنما المدلول الذي ينطبق عليه هو المدلول الروحي؛

إذ التقرب، على هذا الوجه، عبارة عن "أحوال وقصود"، وهي معان داخلية؛ فالأصل في التقرب هو هذه المعاني الروحية، أما أشكاله الظاهرة، فلا تعدو كونها توابع لهذه المعاني؛ يلزم من هذا أن السياسي مطالَب، وهو مستغرق في أمور التدبير، أن يُحصِّل في نفسه نصيبا من هذه الأحوال والقصود، بل أن يجعل استغراقه في التدبير مبنيا على هذه المعاني؛ ولا يستعسر هذا الأمرَ أو يُحيله إلا الذي آثر ضيق الوجود على سعته، وردَّ متعدِّد رُتبه إلى رتبة واحدة.

ولو تأملنا أبعاد العلاقة في التدبير السياسي، لوجدنا أنها لا تنحصر في نطاق التعامل مع مصالح الناس، لأن هذا الانحصار هو الذي أفضى إلى إرادة التحكم فيهم، وإنما تتعدَّى هذا النطاق البشري الضيق إلى الأفق الإلهي؛ إذ أن مصالح الناس عبارة عن "حقوق رب الناس" سبحانه وتعالى؛ فالسياسي، إذ يدبِّر، إنما يدبّر ما ليس في حيازته، وإنما في حيازة مولاه الذي تفضَّل عليه بائتمانه على ما ليس له؛ لذا، يبقى خطر التحكّم له بالمرصاد أكثر من سواه، حيث إن سلطته تجعله يُلقي بأوامره إلى الناس، حاسّا بالتميُّز عنهم، حتى إذا قوي لديه هذا الشعور، تَحكَّم فيهم؛ ولا يمكن أن يُدفع هذا الإحساسُ إلا بإحساس مضادّ يورّثه الشعور بأن تميُّزه عنهم يلغيه أصل إلقاء الخالق أوامره إلى مخلوقاته، مسوِّيا بينها جميعا في التبعية المطلقة له؛ وهذا يعني أنه ينتقل من الشعور بأنه "سيّد" على الناس إلى الشعور بأنه "عبد" لرب الناس، ممتثلا لأوامره ومنتهيا عن نواهيه؛ وهذا الانتقال من "السيِّدية" إلى "العبدية" في التدبير هو الذي يورّث السياسي صفة التقرب؛ فالسياسي التقربي - أو السياسي المتقرب - هو السياسي الذي يتولىَّ شؤون التدبير على مقتضى أنه عبْد، لا سيِّد.

وليس هذا التقرب تقييدا للسياسي في شيء، ذلك أنه متى تقرّبَ، في تدبيره، لرب الناس دعاه هذا التقرب إلى التحرّر من الناس؛ إذ يتخلص من تعلُّقه بتدبيرهم، بل يتخلَّص من تعلُّقه بولائهم، فلا يعود يرى نفسه سيّدهم، بل يصير إلى الإقرار بأن سابق تَحكُّمه فيهم كان يستعبده لهم؛ فتحكُّم السياسي في الناس، على الحقيقة، تعبّد لهم، ولا يُحرِّره منه إلا تعبُّده لربهم؛ أو، بإيجاز، إن التقرب يُحرِّر السياسي من التحكم.

مما تقدم نخلص إلى أنه لا استيفاء في الفقه إلا إذا قدَّم الفقيه اعتبار التعرف على اعتبار التقنن، ولا اعتدال في السياسة إلا إذا قدّم السياسي اعتبار التقرب على اعتبار التحكم؛ وإذا كان النظام السعودي يُفَرِّط في الفقه، واقعا في "تفقيه السياسة"، فلا يمكن أن يُخرجه من هذا التفريط، إلا "الفقيه التعرفي"؛ ولما كان النظام الإيراني، على العكس، يُفْرِط في السياسة، واقعا في "تسييس الفقه"، فلا يمكن أن يُخرجه من هذا الإفراط إلا "السياسي التقربي".

ومتى أمعنا النظر في المفهومين: "التعرف" و"التقرب"، تبين أنهما يرجعان إلى معنى واحد هو التخلق، فالتعرف تخلُّق كما أن التقرب تخلُّق؛ وتوضيح ذلك كالآتي:

لقد ذكرنا أن التعرف هو تحصيل المعرفة بالله وأن هذه المعرفة لا تُدرَك إلا بمعرفة أسمائه الدالة على صفاته، وليست هذه المعرفة أنظارا مجرَّدة، وإنما هي أفعال مسدَّدة، فلا يَتعرَّف إلى الإله إلا من عمِل على وفق هذه الأسماء؛ فالتعرّف عمل، لا نظر؛ إذ خصوصيةُ هذه المعرفة بأسمائه تعالى هي أنها تقِف طالبها على القيم التي ينبغي أن يأتيها والقيم المضادة التي ينبغي أن يتركها؛ ومعلوم أن القيم هي المعاني التي يتحدَّد بها السلوك الأخلاقي للإنسان؛ فيلزم أن التعرّف عبارة عن العمل بالقيم الأخلاقية المستمَدّة من الأسماء الإلهية؛ أو قل، بإيجاز، إن التعرف إنما هو التخلُّق بهذه الأسماء على قدر الطاقة؛ فيتبين أن للتخلق التعرفي خاصية ليست لغيره، وهي أن المدخل الأساسي إليه هو، بالذات، **القيم أو الأسماء**[1].

كما ذكرنا أن التقرب أعمال وأحوال، وليس من الضروري أن تكون هذه الأعمال شعائر مقررة، إذ يكفي أن تقترن بها أحوال من جنس الأحوال التي تقترن بالشعائر، لكي تُعتبر هذه الأعمال غير الشعائرية أعمالا تقرُّبية؛ فالأحوال وما يصحبها من قصود وفُهوم هي التي تُحدّد الطبيعة التقربية للأعمال وليس موافقتها لظاهر الشعائر؛ والواقع أن هذه الأحوال هي ثمرات الأعمال التي ارتقت من رتبة الأعمال التي يُنظِّمها القانون إلى رتبة الأعمال التي تُسدّدها الأخلاق، أي أن أحوال التقرُّب إنما هي **أحوال تَخلُّق**؛ بيد أن للتخلق التقربي خاصيةً ليست لغيره، وهي أن المدخل الأساسي إليه هو، بالذات، **القانون**

(1) المقصود «الأسماء الحسنى».

أو الأحكام؛ فالتقرب عبارة عن تَـخلُّق بتوسُّط القانون، شريطة أن يُترَك التصوُّر الصوري له والذي يختزله في ظواهره ومبانيه؛ إذ الأصل في القانون أن يقرِّب، لا أن يبعّد، ولا تقرُّب بغير الأخذ ببواطن القانون ومعانيه؛ ولما كانت الغاية من القانون الإلهي هو تقريب العباد إلى ربّـهم، فقد أُطلِق على التخلُّق الذي يورّثه هذا القانون الأسمى اسم "التقرب"؛ وقبيح بالفقهاء أن يحصروا التقرب في الجمود على ظواهر القانون الشرعي، ولا ينفذوا إلى خفي مقاصده التي هي مصدر تـخلُّق كل من تَـخلَّق؛ فكأنهم يحصرون التخلق في الالتزام بالمظاهر، لا في تزكية الضمائر.

فيتضح إذن أن التعرف والتقرب غرضهما واحد، وهو التَـخلُّق؛ فمَن تعرَّف إلى الله تـخلَّق، ومن تقرَّب إليه تـخلَّق، لكن رتبتهما متفاوتة؛ إذ التقرب يتخذ الأحكام مدخله، بينما التعرف يتخذ القيم مدخله؛ والداخل من باب الأحكام نظرُه متَّجه إلى الأفعال الإلهية، بينما الداخل من باب القيم نظرُه متَّجهٌ إلى الصفات الإلهية؛ والصفات مقدَّمة على الأفعال؛ فمن تعرَّف إلى الله، فقد تقرب إليه؛ ومن تقرّب إليه، فقد لا يتعرَّف إليه؛ إذ يكون هذا التقرب مجرّد تقنُّن، أي التزام بصور الأحكام، وليس تطلُّعا إلى معانيها الدالة عليه، سبحانه.

ومتى تقرَّر أن التعرُّف أعلى تخلُّقا من التقرب، ظهر أن النظامين المتنازعين السعودي والإيراني تختلف قدرتهما على التخلق باختلاف استعدادهما للنزول في هاتين الرتبتين؛ فإذا كان النظام السعودي، ينزل، على المستوى الفقهي، رتبة التقرب عن طريق التقنن، فإنه لا ينزل، على المستوى السياسي، هذه الرتبة، معتبرا السياسة مجال التصرف وفق المصالح، لا مجال التصرف وفق الأخلاق[2]؛ لكنه، بحكم اندفاعه في تفقيه السياسة[3]، يطمع في الارتقاء بهذا المستوى السياسي، وذلك بإضفاء الشرعية عليه؛ وإذا كان النظام الإيراني، ينزل، على المستوى الفقهي، رتبة التعرف عن طريق محبته لآل البيت[4]، فإنه لا ينزل، على المستوى السياسي، هذه الرتبة، معتبرا، هو الآخر، السياسة مجال التصرف تبعا للمصالح،

(2) السياسة بلا أخلاق هي مجرد تصرفات لا تقوم بها إنسانية الإنسان، وإنما بهيميته.

(3) بمعنى توفير الصبغة الشرعية للأعمال السياسية.

(4) إذ أن محبة آل البيت هي محبة للقيم التي يجسدونها.

لا مجال التصرف تبعا للأخلاق؛ لكنه، بحكم اندفاعه في تسييس الفقه[5]، يقع في إسقاط المستوى الفقهي عن رتبته.

بهذا، نتوصَّل إلى نتيجة هامة، وهي أن الحل الائتماني للصراع بين النظامين يتطلب حصول ثورة أخلاقية فيهما؛ فالنظام السعودي يحتاج، أساسا، إلى تخليق الفقه، والنظام الإيراني يحتاج، أساسا، إلى تخليق السياسة؛ فلنبسط الكلام في هذا التخليق باعتباره تخليقا ائتمانيا.

2. الحل الائتماني والثورة الأخلاقية

ينطلق التخليق الائتماني من مفهوم "الائتمان"، بانيا على مدلوله في الاستعمال؛ إذ يقال: "ائتمنه" بمعنيين اثنين، أحدهما: "استرعاه"، أي طلب منه أن يرعاه، والرعي هو التعهد؛ والثاني، "استودعه"، أي ترك عنده وديعة، والوديعة هي كل شيء محفوظ إلى حين ردّه إلى المستحفِظ؛ فالاسترعاء" يدور على الالتـزام برعي شيء مخصوص؛ بينما "الاستيداع"يدور على الالتزام بحفظ شيء مخصوص.

وقد غلب في الاستعمال اعتبار اللفظين: "الرعي" و"الحفظ" بمعنى واحد؛ لكن لو دققنا النظر فيهما، نجد أن "الحفظ" و"الرعي" يتداخلان، ولكنهما لا يترادفان، إذ أن الحفظ يفيد صيانة شيء ما في محلّ مخصوص، إبقاءً له على حاله التي استُحفِظ فيها، بينما الرعي يفيد العناية بالشيء من غير اشتراط حفظه على حاله التي استُرعِي فيها، بل قد تقتضي هذه العناية إخراجه عن هذه الحال؛ وقد اختص، في الاستعمال، مصطلحُ "المسؤولية" بالدلالة على معنى "الرعي" الذي يوجبه "الاسترعاء"[6]، بينما لا نجد فيه مصطلحا خاصا يدل على "الحفظ" الذي يوجبه "الاستيداع"؛ لذلك نضع له، قياسا على الصيغة المصدرية الصناعية للفظ "المسؤولية"، مصطلح "المستودَعية".

---

(5) بمعنى توفير الصبغة السياسية للأحكام الفقهية.

(6) تأمل الحديث الشريف: «كلّكُمْ رَاعٍ وَكلّكمْ مَسْؤول عَنْ رَعِيَّتِه، الإِمَامُ رَاعٍ وَمَسؤول عَنْ رَعِيتِه، وَالرجُلُ رَاعٍ في أَهْلِه وَهُوَ مَسْؤول عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْؤولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالخادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ ومَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ».

يترتب على هذا أن الأمانة التي اختار الإنسان حملها وهو في عالم الغيب تتفرع إلى أمانتين اثنتين[7]: إحداهما، "أمانة المسؤولية"، وهي: "تولّي العناية بالشيء"؛ ومعلوم أنه لا مسؤولية بدون حرية، فيكون الأساس الذي تنبني عليه المسؤولية من حيث هي كذلك - أو قل الشرط الذي تشترطه - هو "الاختيار"، فالأصل في المسؤول أن يختار ما يتولىّ العناية به؛ والثانية "أمانة المستودَعية"، وهي "تولّي صيانة الشيء"؛ ومعلوم أنه لا مستودَعية بدون حفظ المودَع، فيكون الأساس الذي تنبني عليه المستودَعية من حيث هي كذلك - أو قل الشرط الذي تشترطه - هو "الاحتفاظ"[8]؛ فالأصل في المستودَع[9] أن يحتفظ بما يتولّى صيانته[10].

هذا عن المعنيين اللذين يدل عليهما لفظ "الائتمان" وعن الحقيقتين اللتين تَلْزَمان منهما؛ أما عن الضدين لهذين المعنيين الائتمانيين، فأحدهما بيّن لا إشكال فيه، وهو "احتاز" أو حاز؛ فالأمانة وديعة، والوديعة يُحتفظ بها، حتى تُرَدّ إلى الذي استحفظها، فلا حيازة مع الاحتفاظ؛ فالوديعة حيازة للمستحفِظ وحده وإن جاز أن يستحفِظ المحتفظُ، لأن المستحفِظ الأول يبقى هو المالك لما استُحفظ (بضم التاء)؛ وعلى هذا، فإن الاحتياز المضادّ للاحتفاظ يؤسِّس التعامل بين الناس على علاقة الـمِلكية؛ وواضح أن الـمِلكية علاقة تسيّدية، إذ المالك يتسلّط على مِلْكه (بكسر الميم).

والضد الثاني أخفى، إذ أن المؤتَمن لا يُجبَر على ما ائتُمن عليه، وإنما يُخيَّر فيه؛ فالمؤتَمن لا يُؤمَر، حتى ولو كان ما ائتُمن عليه أوامر؛ فعبارة "رعاية الأوامر" لا تفيد بالضرورة وجوب رعايتها، فقد تفيد الاختيار في رعايتها؛ وعلى هذا، يكون الضد الثاني لكلمة "الائتمان" هو

(7) تدبر الآية الكريمة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾، 72، سورة الأحزاب.

(8) «احتفَظ بالشيء» بمعنى «حَفِظَه» و«صانه»؛ وضده: «احتفظ بالشيء لنفسه»، أي «خص به نفسه» أو «امتلكه».

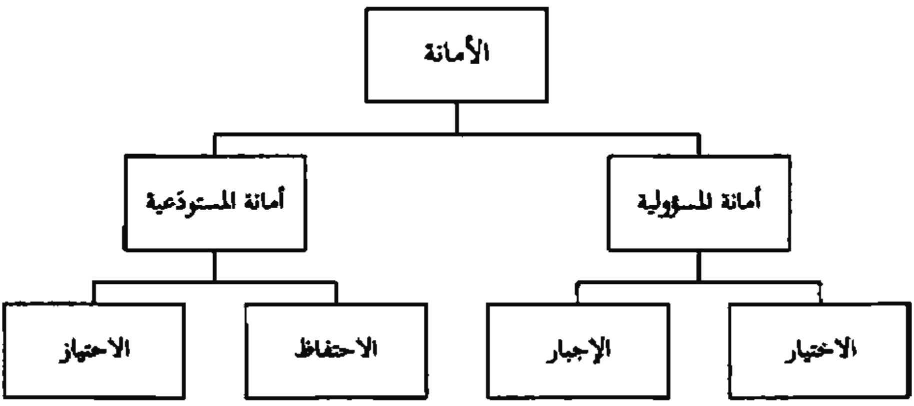
(9) بمعنى «المودَع لديه».

(10) هكذا، يمكن النظر إلى الأمانتين من جهتين: إحداهما، جهة كون كليهما أمانة، فتكونا معا محل اختيار، بموجب العرض الإلهي؛ والثانية، جهة كون إحداهما مضافة إلى المسؤولية، وشرط المسؤولية الاختيار، والأخرى مضافة إلى المستودَعية، وشرط المستودَعية الاحتفاظ؛ من هنا، يكون تَحمُّلك لـ«أمانة المسؤولية» معناه «اختيارك أن تلتزم بما اخترتَ»؛ ويكون تَحمُّلك لـ«أمانة المستودعية» معناه «اختيارك أن تحتفظ بما استُحفظت».

"الإجبار"[11]؛ فالمؤتـمَن (بفتح الميم) يجد الشعور بالحرية، وهو يعمل بـما أُمِر به؛ والمجبَر يجد الشعور بالقهرية، حتى ولو ترك العملَ بما أُمِر به؛ فيتبيَّن أن الإجبار يؤسِّس التعامل بين الناس على علاقة الأمرية؛ وواضح أن الأمرية علاقة تسيّدية، إذ لا يأمر إلا من له سلطان أو قل "مُلك" (بضم الميم)؛

واختصارا، فإن الائتمان ليس "علاقة مِلك" (بكسر الميم)، وإنما "علاقة احتفاظ"، ولا "علاقة مُلك" (بضم الميم)، وإنما "علاقة اختيار".

تترتب، على هذا التحديد لمعاني الائتمان وأضداده، مسألتان أساسيتان، إحداهما، أن التخليق الذي يوجبه الائتمان على نوعين: "التخليق الذي توجبه أمانة المسؤولية" و"التخليق الذي توجبه أمانة المستودَعية"؛ والثانية، أن كل واحد من هذين النوعين من الأخلاق الائتمانية يدور على قيمتين متقابلتين؛ فـمدار "أخلاق أمانة المسؤولية" على القيمتين: "الاختيار" و"الإجبار"، بينما مدار "أخلاق أمانة المستودَعية" على القيمتين: "الاحتفاظ" و"الاحتياز".



الشكل 3

(11) لقد استعملنا، في كتاب دين الحياء، مصطلح «الائتمار» بدل «الإجبار»، وهما لا يختلفان إلا من جهة الزاوية التي ننظر منها إلى العلاقة الأمرية، فإن كانت زاوية الآمِر، فهي الإجبار، وإن كانت زاوية المأمور، فهي الائتمار.

فلنمض الآن إلى توضيح كيف تجلت العلاقة بين هاتين الأمانتين الفرعيتين في تاريخ الصراع بين المحكِّمة والمتظلمة، هذه العلاقة التي سوف نجد لها انعكاسا في الصراع بين النظامين السعودي والإيراني.

1.2. الوحدة الائتمانية واتحاد الديني بالسياسي

لقد كانت أخلاق الائتمان أصلا واحدا وحقيقة قائمة؛ فحينها، كان الشعور بالمسؤولية شعورا بالمستودَعية، وكان كل مسؤول مستودَعا، والمستودَع لا مِلْك له، كما كان الشعور بالمستودَعية شعورا بالمسؤولية، وكان كل مستودَع مسؤولا، والمسؤول لا مُلْك له؛ لكن كيف للإنسان أن يتجرد، في تعامله مع الآخرين، عن كل ميل احتيازي - أو مِلكي - وهو يراهم يحتازون ويملكون، وأن يتجرَّد عن كل ميل إجباري - أو مُلكي - وهو يراهم يأمرون ويأتمرون، إلا أن يكون إنسانا أوتي ما لم يؤتَه أحد من القدرة على أن يرى في كل شيء، كائنا ما كان، أمانة ينبغي صيانتها والعناية بها، حتى ردّها إلى أهلها! وما هذا الإنسان المستودَع المسؤول إلا النبي المرسل!

لذلك، لا عجب أن يكون زمن البعثة المحمدية هو الزمن الذي أخذ بأخلاق الائتمان باعتبارها كلا جامعا لا تفريق فيه؛ وهذه الوحدة الائتمانية الأصلية هي التي لم تستوعبها عقول المفكرين ولا المؤرخين، حتى نسبوها إلى "ما وراء التاريخ"[12]، مع أنها واقعة تاريخية، بل أكثر الوقائع تاريخية متى قدَّرناها، لا بـمُضيّ زمنها، وإنما بتأثيرها الذي لا يزال ممتدا في التاريخ إلى اليوم، أو نسبوها إلى كون الرسول ﷺ جمع إلى الشخصية المهيبة الحكمةَ السياسية، أو، على العكس، أنكروا أن يكون قد اشتغل بأي تدبير لعامة الناس[13]؛ والواقع أن هؤلاء المفكرين والمؤرخين تضيق عقولهم عن تبيّـن حقيقة هذه الوحدة الائتمانية الأولى، لأن هذه العقول اندمغت دمغا بمقولات فكرية وتاريخية منقولة أضحت عندهم بمنزلة مسلّمات علمية؛ والأمر ليس كذلك، إذ أنها مجرد مفاهيم وتفاريق اصطُنعت صنعا

(12) انظر هشام جعيط: الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر.

(13) انظر علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم.

وفُرضت فرضا؛ ولا بد من نبذها متى أردنا أن ينكشف لنا سر هذه الوحدة الائتمانية التي تـمثّلت في فترة الرسالة المحمدية بالمدينة المنورة؛ وأحد هذه التفاريق التي درجت على كل الألسن هو "الفصل بين الديني والسياسي"، ولنسمه بـ"الفصل الدنياني"[14]؛ ونورِد عليه اعتراضات توضح كيف أنه لا يصلح البتة لتوصيف، ولا، بالأحرى، لتحليل هذه الحقبة الاستثنائية من تاريخ الإسلام، وهي كالآتي:

أ. أن الفصل الدنياني فصل مشوَّش غير بيّـن، إذ أن لطرفيه: "الديني" و"السياسي" معاني متعددة ومتداخلة؛ فقد يكون المراد بالديني "اللاهوتي" أو "الروحي" أو "القدُسي" أو "العِبادي" أو "الخصوصي" أو "الأخروي" أو "الغيبي" أو "الملكوتي" أو "السري"... وقد يكون المراد بالسياسي "التدبيري" أو "العمومي" أو "المصلحي" أو "المؤسَّسي" أو "التعاملي" أو السلطاني" أو "المدني" أو "الدنيوي" أو المادي"...؛ فلو أخذنا معاني واحد من الطرفين، فلا نستطيع أن نقطع، بالنسبة لكل معنى من هذه المعاني، بأن الطرف الآخر لا يشترك معه فيه بوجه من الوجوه كما إذا اعتبرنا "التدبير" وصفا للسياسي، فلا نقدر أن نجزم لأول وهلة أنه ليس وصفا للديني أيضا، لا سيما وأن هذه المقابلات تختلف باختلاف السياقات الثقافية والتاريخية.

ب. ليست الوحدة الائتمانية وحدة دينية، ولا هي وحدة سياسية، وإنما هي وحدة تأخذ مـمَّا يَعُدُّه الفصل الدنياني "دينيا" بنصيب، وهو "الاحتفاظ"، إذ لا ائتمان بغير احتفاظ؛ كما تأخذ مـمَّا يَعدّه "سياسيا" بنصيب، وهو "الاختيار"، إذ لا ائتمان بغير اختيار؛ فيجتمع في الوحدة الائتمانية ما تفرّق في هذا الفصل اجتماعا ليس معه أي تركيب، إذ تَصِل بين الاحتفاظ الذي يُـميّز أمانة المستودَعية والاختيارَ الذي يُـميّز أمانة المسؤولية[15].

(14) لا نستعمل هنا تسمية «الفصل العَلماني»، لأن العَلمانية مفهوم حديث، ثم لأنها تندرج في الفصل الدنياني كما حددناه في كتاب بؤس الدهرانية، فضلا عن أن المسلمين كانوا، في هذه الفترة الأولى من تاريخهم، يقابلون بين الدين والدنيا، وكانوا يقصدون بالدنيا طلب المال والجاه، والجاه يشمل عندهم السلطة، والسلطة جوهر السياسة.

(15) سوف نرى في مكانه أن ما يندرج عند الدنياني في «الديني» يندرج عند الائتماني في «السياسي»، والعكس بالعكس.

ج. أن مقدار اتصال السياسي بالديني في الوحدة الائتمانية كمقدار اتصال الديني بالسياسي إلى حد التطابق بينهما، بحيث يمكن أن يأخذ أحد الطرفين مكان الآخر، فلا أحد أعمّ ولا أخصّ من الآخر، بينما الفصل الدنياني يجعل قدر السياسي أعظم من قدر الديني ودائرته أوسع من دائرته، على أساس أن السياسي عمومي والديني خصوصي.

بناء على هذه الاعتراضات، يتعين التفريق بين تصوُّرين للديني والسياسي: التصور الدنياني والتصور الائتماني؛ أما التصور الدنياني، فهو الذي يفصل بينهما فصل تباين، فنخصهما باسم **"الديني المفصول"(أو "المنفصل" أو "المجرَّد") واسم "السياسي المفصول" (أو "المنفصل" أو "المجرَّد")**؛ وأما التصور الائتماني، فهو الذي يصل بينهما وصل تداخل، فنخصهما باسم **"الديني الموصول" (أو "المتصل" أو "المسدَّد")، واسم "السياسي الموصول" (أو "المتصل" أو" المسدَّد")**؛

كما يتبين أن الوحدة الائتمانية التي أنشأها الرسول ﷺ في المدينة لا يمكن الكلام عنها بلغة **"المقابلة بين الدين والسياسة"**، فهي دين من حيث هي سياسة، وسياسة من حيث هي دين، ولا بلغة **"المقابلة بين الدعوة والدولة"**، فهي دعوة بما هي دولة ودولة بما هي دعوة، ولا بلغة **"المقابلة بين الدين والسلطان"**، فهي دين من جهة كونها سلطانا وسلطان من جهة كونها دينا(16)، ولا حتى بلغة **"المقابلة التقليدية بين الدين والدنيا"**، فهي دين بما هي دنيا ودنيا بما هي دين.

من ثَـمّ، فـكل المقابَلات التصنيفية المعهودة التي تتفرع على المقابـلة بين الديني والسياسي لا تناسب حالة الوحدة الائتمانية بين "المسؤولية" و"المستودَعية" أو، إن شئت قلت، بين "أمانة الاختيار" أو "أمانة الاحتفاظ" التي اختصت بها الفترة النبوية من التاريخ الإسلامي؛ فيكون تنزيلها على هذه الحالة التي امتازت بخُصوص ثرائها وبالغ اتساعها عملَ تقليصٍ تعسُّفي أشبه بعمل الحداد "بُروكْروسْتيس" الذي جاء ذكره في إحدى أساطير

---

(16) تدبر الآية الكريمة: "فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِن وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ"؛ 76، سورة يوسف.

اليونان؛ فقد كان يهاجم المسافرين لسرقة ما بأيديهم، ثم يطرحهم على سرير حديدي في حوزته، فيقطع من أعضائهم ما زاد عن طوله.

2.2. الابتلاء التأسيسي وروح الوحدة الائتمانية

على أن هذه الوحدة الائتمانية التي لا ينهض بها إلا الرسول الأمين[17] لا بد أن يتهدَّدها الانفكاك بعد أن ردّ الأمانة إلى ربه، مرتقيا إلى لقائه؛ ذلك أن هذه الوحدة الأخلاقية كانت أمانة خاصة في ذمته، بحكم نبوَّته، حتى إذا أداها على أحسن وجه، لم تعُد أمانةً في ذمة غيره ولو كان أصحبَ الصاحبين، لأنه رسول وسواه ليس كذلك؛ بل لا بد، بعد وفاته، أن يعرِض للأمة ابتلاءٌ على قدر هذه الوحدة.

ويرجع أصل هذا الابتلاء، في المنظور الائتماني، إلى أن الإنسان، منذ أول وجوده، يخضع لقانون تدبيري إلهي، وهو "الابتلاء بالعداوة"[18]؛ ولا تزال هذه العداوة تنفذ إلى تعاملات البشر فيما بينهم، فيعادي بعضهم بعضا، حتى يصير العداء هو العلاقة التي تؤسِّس الولاء ذاته؛ إذ اشتراك طرفين في العداء لطرف ثالث يجعل أحدهما يوالي الآخر، حتى كأن الوحدة تتفرع على الفُرقة.

فيتبين أن العداوة خاصية لا تنفك عن التعامل البشري؛ فالمجتمعات والجماعات تتحد وتتفرق بحسب علاقات العداء التي تقوم بينها، وقوةُ الولاء داخل المجتمع تكون على قدر عدائه لمجتمع غيره كما تكون داخل الجماعة على قدر عدائها لغيرها؛ ولما كان للتعامل بين المجتمعات أو الجماعات صبغة سياسية، لزم أن تكون السياسة تجليا للعلاقات العدائية

---

(17) تأمل الحديث الشريف: "ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء، يأتيني خبر السماء صباحا ومساء،" صحيح البخاري.

(18) تدبر الآية الكريمة: "قَالَ اهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ"، 24، سورة الأعراف؛ تأمل الحديث الشريف: "إِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ أَيِسَ أَنْ يَعْبُدَهُ الْمُصَلُّونَ فِي جَزِيرَةِ الْعَرَبِ، وَلَكِنْ فِي التَّحْرِيشِ بَيْنَهُمْ" رواه مسلم؛ فالشيطان، كائنا ما كان تصوُّره، هو، بالذات، رمز الفُرقة في الوجود الإنساني، لأن الأصل في هذا الوجود هو الوحدة، فلم يَصِر إلى التفرُّق إلا بسبب عداوة الشيطان له؛ ولا غرابة أن تُوضع، على أساس هذه العداوة الأصلية، نظريات علمية وفلسفية مختلفة، منها النظريات البيولوجية (الصراع من أجل البقاء مع داروين) والاقتصادية (صراع الطبقات مع ماركس) والنفسانية (التحليل النفسي مع فرويد) والاجتماعية (العقد الاجتماعي) والسياسية (الصداقة والعداوة مع كارل شميت) والفلسفية (إرادة القوة مع نتشه).

التي تدخل فيها المجتمعات والجماعات، متخذة صورا مختلفة، بدءا بالنزاعات الداخلية وانتهاء بالحروب الخارجية؛ وقد تفطّن بعض فلاسفة السياسة المعاصرين، إن تأملا في الحروب الإبادية الذي فتكت بمجتمعاتهم، أو استحضارا لقصة الشيطان في توراتهم، إلى الأصل العدائي للسياسة، مركّزين على العلاقة الجدلية بين العداء والولاء[19]؛ وقَبْل هؤلاء المفكرين بعدة قرون، رسَّخ الفقهاء المسلمون هذا الأصل العدائي في معتقد مستقل عُرف، كما ذُكِر، باسم "معتقد الولاء والبراء".

نستخلص من هذا التعليل الائتماني للابتلاء الذي سوف تتعرض له الأمة حقيقتين اثنتين، إحداهما، أن الفُرْقة التي سوف يتعرض لها المسلمون هي أثر من آثار العداء الأصلي الذي وقع على الإنسان منذ أول وجوده، وذلك ابتلاء لهم؛ والثانية، أن السياسة تدبير للعداء، فلا توجد إلا حيث يوجد العداء، إن واقعا أو احتمالا؛ فالابتلاء، بحسب المنظور الائتماني، إنما هو المحك الذي تُختَبر به الإرادة الإنسانية في التصدي للعداوة الأصلية التي تبث العداء حيث الولاء والفرقةَ حيث الوحدة[20].

هكذا، وجد المسلمون الأوائل أنفسهم أمام ابتلاء في وحدتهم الائتمانية المثالية التي وثّق عراها نبيهم، ابتلاءٍ لم يتوقعوه، ولا استعدُّوا له، بل نزل بساحتهم، قدرا محتوما؛ فلندعه باسم "**البلاء التأسيسي**"؛ وليس غرضنا هنا أن نتطرق لتفاصيل هذا البلاء التي لم ينقطع الكُتَّاب عن الخوض فيها، لِـما خلَّفته من الآثار في نفوس الأجيال، وإنما أن نقف منها على ما يفيدنا في بيان كيف حلَّت "**الفُرقة الائتمانية**" مكان "الوحدة الائتمانية"، وكيف أن الصراع السعودي الإيراني ما هو إلا تجسيد معاصر لهذه الفُرقة، كأنها تتخذ لها في كل زمن من أزمنة التاريخ الإسلامي صورة غير الصور التي سبقتها، متقلبة مع مستجد الظروف،

---

(19) منهم "كارل شميث" (Carl SCHMITT) في كتابه: La notion du politique (= مفهوم السياسي) و"جوليان فرويند" (Julien FREUND) في كتابه: L'essence du politique (= ماهية السياسي).

(20) المعنى اللغوي الأصلي للكلمة الفرنسية Diable (أي الشيطان) هو "الذي يفرّق" ولفظ "شطَن" في العربية يفيد معنى "بعُد"، أي بان وافترق؛ وسورة يوسف في القرآن تدور على التفريق الذي يحدثه الشيطان بين الإخوة كما في الآية الكريمة: "وجاء بكم من البدو بعد أن نزغ الشيطان بيني وبين إخوتي"، 100.

حتى تضمن لنفسها الدوام عبر التاريخ، أو كأن هذه الفرقة لا تزول إلا بزوال "العداوة الأولى"، وهذه العداوة لا تزال ملازِمة للإنسان ملازَمة السياسة له.

فقد بدأ هذا البلاء، كما هو معلوم، بالتنازع على تحديد من هو أحق بخلافة الرسول ﷺ من بعده؛ واتخذ هذا النزاع، في مطلعه، صورة تنذر بالفرقة الائتمانية الآتية، إذ طُرحت هذه الأحقية، ابتداء، في شكل رأيين متعارضين، أحدهما، إن أحقّ الناس بالخلافة من كلَّفه الرسول ﷺ بإمامة المسلمين في الصلاة؛ والثاني، إن أحقّ الناس بهذا المنصب من أوصى له الرسول ﷺ، وقال في حقه: "**من كنت مولاه، فعلي مولاه؛ اللهم عاد من عاداه ووال من والاه**".

فواضح أن الرأي الأول ينطلق من مبدإ التكليف، والتكليف هو، بلغة الائتمان، "إيقاع المسؤولية"؛ فمن كُلِّف بولاية شأن من شؤون الآخرة كالصلاة، فبأن يُكلّف بولاية شؤون الدنيا من باب أوْلى[21]؛ أو، بعبارة أخرى، من تـحمَّل مسؤولية العبادة، فمن باب أوْلى أن يتحمل مسؤولية العادة؛ أو قل - باعتبار أن المسؤولية أحد معاني الأمانة - إن من حَمل أمانة الصلاة، فمن باب أوْلى أن يحمل أمانة المعاملة.

هاهنا، تكون مسؤولية الخلافة، وهي مسؤولية سُلطة، منوطة بمسؤولية الصلاة، وهي مسؤولية قُرْبة؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد بان أن "الديني" المقترن بالمسؤولية ليس هو، كما في الفصل الدنياني، "الديني المنفصل" الذي يعارض "السياسي المنفصل"، وإنما هو "الديني المتصل"، أي "الديني" الذي يستدعي "السياسي"، بل يستلزمه، ولا يضادُّه؛ فالقُربة إذن قد تجتمع إلى السلطة، أي أن التقرب يمكن أن يتحقق مع وجود التسلّط[22] متى قام المتقرب بشرط "الإخلاص"، تاركا التعلق بالناس، لا ثناء ولا جزاء.

وفي هذا كشف صريح عن حقيقة أساسية لا تزال مطمورة، وهي أن الأصل في وجود مفهوم "المسؤولية" ليس، كما يُزْعم، السياسة، وإنما هو الدين؛ فما يسمّى بـ"المسؤولية السياسية" إن هو إلا عَلْمنة لمعنى "المسؤولية الدينية"، جريا على عادة العلمانيين في اقتباس

---

(21) قال بعض الصحابة لأبي بكر: "ارتضاك رسول الله لديننا، أفلا نرضاك لدنيانا؟"

(22) التسلط هنا بمعنى "ممارسة السلطة"، لا بمعنى "التعسف" فيها.

المعاني الدينية وسلخها عن سياقاتها أو التستر على أصولها.

كما هو واضح أن الرأي الثاني ينطلق من مبدإ الوصية؛ والوصية هي، بلغة الائتمان، "إيقاع المستودَعية"؛ فمن أُوصي له بشيء مشروع، استحقه ووجب إمضاؤه، فما الظن إذا كان الموصى له من المقرَّبين، وكان الموصى به أعظم الولايات! والشاهد على أن هذه الوصية لم تكن وصية بأمر خصوصي، ولا بأمر عادي - أي وصية شخصية - وإنما كانت وصية بأمر عمومي واستثنائي - أي وصية سياسية - هو أنها نصّت على الشرط الأساسي الذي تفترضه السياسة، وهو "وجود العداء والولاء" كما في قوله ﷺ عن عليّ: "اللهم عاد من عاداه ووال من والاه"[23]؛ غير أن هذا القول لا يفيد، بالضرورة، وجوب تقديمه على غيره في الولاية، وإنما يفيد أنه عند توليه إياها، سواء قبْل غيره أو بعده، يكون من والاه مواليا للرسول ﷺ، ومن عاداه معاديا له.

وهنا، ارتبط العداء والولاء للموصى له بالدعاء الذي هو أمر تعبُّدي صريح، إذ سأل الرسول ﷺ عداء الله لأعدائه وولاءه لأوليائه، كأنما يذكِّر بالعداء الأصلي للإنسان الذي لا يدفعه إلا استجلاب عداء الله لمن عاداه[24]؛ ولما كان هذا الدعاء متعلقا بأمر سياسي، فقد دل على أن "السياسي"، في هذه الحالة، ليس هو، كما في الفصل الدنياني، "السياسي المنفصل" الذي يعارِض "الديني المنفصل"، وإنما هو "السياسي المتصل"، أي "السياسي" الذي يستدعي "الديني"، بل يستلزمه، ولا يضادُّه؛ فالعداء الذي هو انفصال بين الناس قد يجتمع إلى الدعاء الذي هو اتصال برب الناس متى قام سائلُ العداء بشرط "التعبد"، وهو الخروج من الشعور بالسيِّدية إلى الشعور بالعبدية[25].

وفي هذا كشف عن حقيقة أخرى لا تزال غير مُدرَكة لعقول المعاصرين، وهي أن الأصل في السياسية ليس - على خلاف الرأي السائد - الاختيار، وإنما هو، كما اتضح من الجانب السياسي للوصية النبوية لعلي، الاحتفاظ الذي هو شرط "المستودَعية"، أي

(23) فهذه حجة جديدة لاستحقاق عليّ الولاية لم يتفطن لها الشيعة.

(24) المراد عداء الشيطان للإنسان.

(25) بحيث يكون "التعبد" و"التقرب" لفظين متقاربين.

أن السياسة تندرج في المستودَعية كما أن الدين يندرج في المسؤولية؛ والصبغة الاحتفاظية للمودَع هي التي تصل السياسة بأفق الدين؛ أما الاختيار، فهو شرط فرعي للسياسة منقول من الدين، لكن صار يُنظَر إليه على أنه هو الشرط الأصلي لها، بسبب الغفلة عن الصبغة الإيداعية أو الاحتفاظية للسياسة[26].

وقد سبق أن الأمة أضحت، بعد وفاة الرسول ﷺ، معرَّضة لـ"الابتلاء التأسيسي"، وهو التصدي لتهديد الفُرقة الائتمانية التي هي، بموجب قانون تدبيري إلهي، مِنْ نتائج العداء الأصلي؛ ذلك أن واقع الوحدة الائتمانية الأمثل ذهب بذهاب الرسول ﷺ، ولن يتكرر وجوده مطلقا لكون صانع هذه الوحدة خاتم الأنبياء؛ وهكذا، أخذت أسباب الفرقة في الظهور، متحدية الإرادات؛ لكن "**روح الوحدة الائتمانية**"[27] بقيت مبثوثة في النفوس، باعثة للهمم، ومسدِّدة للأنظار، لا طمعا في استعادة هذا الواقع الائتماني المفقود، وإنما اتخاذا له مثالا أعلى يُهتدى به ويُتقرَّب منه؛ وهذا يعني أن التداخل بين الجانبين: "المسؤولية" و"المستودَعية" سوف يظل محفوظا في القلوب، وإن لم يحصُل، بعدُ، تمام الوعي به من حيث هو ازدواج ملازم للأمانة، مع أن تنازع الأطراف كان بسبب أخذها بهذا الجانب أو ذاك من الجانبين المذكورين.

فكان، على الخليفة الأول أبو بكر، رضي الله عنه، أن يواجه هذا التهديد بالفرقة الائتمانية، وهو الذي تغلغلت، في وجدانه، روح الوحدة الائتمانية، بعد أن خبَر واقع هذه الوحدة خبرة لا يضاهيه فيها غيره؛ والشواهد على تشبُّعه بهذه الروح يضيق المقام عن إحصائها؛ فحسبنا أن نذكر منها تصدِّيه، قبل بيعته يوم السقيفة، لموقف الاحتياز، بل الانحياز الذي اتخذه بعض الأنصار، مُـمثَّلا في سعد بن عبادة والحباب بن المنذر؛ وكذلك دفْعُه بالخلافة إلى عمر بن الخطاب وأبي عبيدة بن الجراح؛ ولا عجب أن يكون الأنصاري بشير بن سعد أول من بادر إلى مبايعته؛ فقد أظهر هذا الصحابي، أثناء هذه المداولة الفاصلة، من الشعور

---

(26) من هنا، يتبين أن المقابلة الائتمانية بين "المسؤولي" و"المستودعي" أنسب وأجدى في تحليل التاريخ الإسلامي من المقابلة العلمانية بين الديني والسياسي؛ إذ "المسؤولي" هو الديني المتصل و"المستودعي" هو السياسي المتصل.

(27) لا بد من حفظ الفرق بين "روح الوحدة الائتمانية" و"واقع الوحدة الائتمانية".

بالائتمان ما لم يظهره باقي الأنصار[28]؛ أما خطبة أبي بكر، إثر بيعة الناس له، فهي تفيض ائتمانا؛ فقوله الجامع فيها صار نموذجا ينسج الخلَف على منواله، إذ جاء فيه:

"إني وُلّيت عليكم ولست بخيركم؛ فإن أحسنت، فأعينوني؛ وإن أسأت، فقوموني؛ الصدق أمانة والكذب خيانة؛ والضعيف فيكم قوي عندي، حتى آخذ له، والقوي ضعيف، حتى آخذ منه الحق إن شاء الله تعالى، لا يدع أحد منكم الجهاد، فإنه لا يدعه قوم إلا ضربهم الله بالذل، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله، فلا طاعة لي عليكم"[29].

فواضح أن هذا القول جمع معاني الأمانة وألف بين المعنيين الرئيسين: "المسؤولية" و"المستودعية" تأليفا ينتقل فيه أبوبكر من أحدهما إلى الآخر انتقال التلازم؛ فقد أورد في مطلعه كلمة "الأمانة" وحدد معناها بذكر ضدها الذي هو الخيانة، فضلا عما سبقها في السياق من واجب إعانته وواجب تقويمه؛ كل ذلك يجعل المقصود من "الأمانة" هنا هو "المسؤولية"، إذ تاركها يكون خائنا؛ وما لبث أن انعطف على المعنى الثاني للأمانة، وهو "المستودَعية"، إذ جعل من "القوي الظالم" و"الضعيف المظلوم" وديعتين عنده، حتى يردّهما بأخذ الحق للمظلوم من الظالم؛ وما أن فرغ من بيان المعنيين، حتى مضى إلى ذكر المثال الأعلى لالتحام هذين المعنيين، ألا وهو الجهاد! والائتمان ذاته إن هو إلا جهاد وتاركه خائن ذليل؛ ثم عاد في النهاية إلى التذكير لِما بدأ به قوله، وهو المسؤولية المشتركة بينه وبين المبايعين، ختْما لكلامه.

ويبدو أن أبا بكر، بقدر ما كان يحرص على الوفاء بجانب "المسؤولية" من الأمانة، كان يشتد في مواجهة "الحيازة" التي هي خيانة لجانب "المستودَعية" منها؛ فإليك دليلان قاطعان

(28) قال بشير بن سعد يوم السقيفة: "يا معشر الأنصار، أما والله لئن كنا أُولي الفضيلة في جهاد المشركين والسابقة في الدين، ما أردنا إن شاء الله غير رضا ربنا وطاعة ربنا والكرم لأنفسنا؛ وما ينبغي أن نستطيل بذلك على الناس، ولا نبتغي به عوضا من الدنيا، فإن الله تعالى ولي النعمة والمنة علينا بذلك؛ ثم إن محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل من قريش، وقومه أحق بميراثه وتولي سلطانه؛ وأيم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبدا، فاتقوا الله ولا تنازعوهم ولا تخالفوهم"، ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج1، ص 14.

(29) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، ج2، ص194-195..

على هذه الشدة في التصدي لمظاهر الاحتياز، مع العلم بأن "حيازة الأرض" و"حيازة المال" أبلغ هذه المظاهر؛ أحدهما، ميراث فاطمة؛ فقد سألتْ فاطمة بنت رسول الله رضي الله عنها أبا بكر ميراثها من الرسول ﷺ، ممّا أفاء الله عليه بالمدينة، وأرض فدك، وما بقي من خمس خيبر، فكان رده عليها: "إن رسول الله ﷺ قال: لا نورث ما تركناه صدقة"[30]، مُمتنعا عن الاستجابة لطلبها؛ إذ تراءت له، في هذا الطلب، شبهة الحيازة، إذ الميراث حيازة، والرسول ﷺ وقد بلغ في التحقق بالائتمان غايته، لا يجوز في حقه أن يحوز شيئا، فضلا عن أنه اختار أن يكون نبيا عبدا، لا أن يكون نبيا ملكا[31]؛ الدليل الثاني، حرب الردة؛ فقد امتنعت بعض القبائل العربية، بعد وفاة الرسول، عن تسليم أنصبتهم من الزكاة إلى الخليفة، بدعوى أنها كانت إتاوة تؤدّى للرسول ﷺ، فلا ينبغي الاستمرار في أدائها بعد وفاته؛ فبيّنٌ أن أهل الردة، بموقفهم هذا، قد أقروا لأبي بكر بحمْل أمانة المسؤولية، ولكنهم أبوا أن يقروا له بحمْل أمانة المستودَعية.

وكانت ردة فعل أبي بكر، وقد استبدت به روح الوحدة الائتمانية، على هؤلاء "المرتدين" نهاية في الشعور بالأمانة؛ إذ قال، لعمر بن الخطاب وهو يراجعه، بحزم لا ينكسر: "والله لأقاتلن من فرّق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه"؛ والائتمانية البالغة لهذا القول الجازم تبرز في النقط التالية:

- أنه رفضَ التفريق بين الصلاة والزكاة؛ وحقيقة هذا الرفض الباتّ هي أنه إنكار صريح للتفريق بين "المسؤولية" و"المستودَعية"؛ إذ الصلاة تندرج في "أمانة المسؤولية"،

---

(30) عن عائشة: "أن فاطمة - عليها السلام - بنت النبي صلى الله عليه وسلم أرسلت إلى أبي بكر تسأله ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وسلم، مما أفاء الله عليه بالمدينة، وفدك، وما بقي من خمس خيبر، فقال أبو بكر: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا نورث ما تركنا صدقة، إنما يأكل آل محمد صلى الله عليه وسلم في هذا المال، وإني - والله - لا أغير شيئًا من صدقة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حالها التي كان عليها في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولأعملن فيها بما عمل به رسول الله صلى الله عليه وسلم".

(31) الحديث الشريف: "جَلَسَ جِبْرِيلُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَنَظَرَ إِلَى السَّمَاءِ، فَإِذَا مَلَكٌ يَنْزِلُ، فَقَالَ جِبْرِيلُ: إِنَّ هَذَا الْمَلَكَ مَا نَزَلَ مُنْذُ يَوْمِ خُلِقَ، قَبْلَ السَّاعَةِ، فَلَمَّا نَزَلَ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، أَرْسَلَنِي إِلَيْكَ رَبُّكَ، أَفَمَلِكًا نَبِيًّا يَجْعَلُكَ، أَوْ عَبْدًا رَسُولًا ؟ قَالَ جِبْرِيلُ: تَوَاضَعْ لِرَبِّكَ يَا مُحَمَّدُ. قَالَ: "بَلْ عَبْدًا رَسُولا"، رواه أحمد في مسنده.

والزكاة تندرج في "أمانة المستودَعية"؛ ولو أخذنا بالمقابَلة بين "المال" و"الحال"، لرجع قول أبي بكر: "الزكاة حق المال" إلى القول: "الزكاة حق المال كما أن الصلاة حق الحال".

– أنه اختار الجهاد لمواجهة هذا الارتداد؛ والجهاد أجلى مظهر للوحدة الائتمانية، إذ كله اختيارات واحتفاظات؛ أما الاختيارات، فتتحقق بها أمانة المسؤولية، إذ لا اختيار أعظم من إيثار الآخرة على الدنيا؛ وأما الاحتفاظات، فتتحقق بها أمانة المستودَعية، إذ لا وديعة أعظم من الروح يردُّها المجاهد عن رضى إلى بارئها.

– أنه وصَل نفسه بالرسول ﷺ في أقل قدر من أقدار الزكاة، ضاربا عليه المثل بالعِقال؛ وما كان ليحرص على هذا الوصل بالرسول ﷺ في أقل القليل، لولا أنه أراد الإشهاد على العلاقة الائتمانية التي تربطه بالرسول ﷺ، وإظهار التعلق بأسباب الوحدة الائتمانية التي أقامها، والاندفاع في بثّ روحها في النفوس، حتى تنهض إلى الجهاد من أجلها.

ولم يكن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، أقل تعلُّقا بروح الوحدة الائتمانية من خليفة رسول الله أبي بكر؛ فقد شهد له الناس، في عهده وبعد وفاته، بحفظ الأمانة شهادتهم بهذا الحفظ لأبي بكر، حتى نسبوا إلى الرسول صلى الله عليه السلام حديثا يجعل أبا بكر "أمينا زاهدا"[32] وعمر "قويا أمينا"[33]، بيانا لعلوّ مقامهما في الائتمان.

ولما عرَض عليه أبو بكر، بعد أن حضرته الوفاة واستشار من الصحابة من استشار، أن يتولى الخلافة من بعده، استعظم هذا العرض، صارفا له بقوة، إذ قال له، بانيا على أصل الاختيار الملازم للأمانة: "لا حاجة لي بها"؛ غير أن أبا بكر، وهو المتبصّر بمنزلة الأمانة، نقله إلى اختيار ليس من جنس الاختيار الذي اتخذه، إذ ليس اختيارَ المؤتـَمَن (بفتح الميم) وإنما اختيار المؤتـَمَن عليه؛ واختيار المؤتـَمَن عليه، بحكم حاجته، مقدَّم على اختيار المؤتـَمَن، فقال له: "لكن بها إليك حاجة".

---

(32) ورد ذلك في حديث ذكره أحمد في مسنده.

(33) "جلس عثمان في الظل يكتب، وقام عليّ على رأسه يملي عليه ما يقول عمر [...]، فقال عليّ لعثمان في كتاب الله "يا أبت استأجره، إن خير من استأجرت القوي الأمين"؛ ثم أشار عليّ بيده إلى عمر، وقال هذا هو القوي الأمين"، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج2، ص 432.

وما أن وليَ الأمر، حتى خطب في الناس، مُشفقا على نفسه من الابتلاء الأعظم الذي حُمل عليه، وطمأنهم على أنه لن يولي شؤونهم التي يتغيّب عنها إلا "أولو الصدق والأمانة"، مذكّرا بخطبة سلفه أبي بكر، و"أولو القوة والأمانة"، مذكرا بالوصف الذي نُعِت به موسى عليه الصلاة والسلام، وهو يؤدي أمانة السقي؛ ثم لم يلبث أن فزع إلى من اختُص باسم "أمين الأمة"، يستعين به في قطع أسباب الفتنة الاحتيازية، جاها أو مالا أو متاعا، وهو "أبو عبيدة بن الجرّاح"، راويا ما قاله رسول الله ﷺ في حقه: "لكل أمة أمين، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح"(34)؛ فعيّنه، بدلا من خالد بن الوليد، على رأس الجيش، مقدِّرا حق قدرها "أمانة المستودَعية" التي أضحت في ذمته؛ ولم يسَعْ أبو عبيدة بن الجراح، حينها، إلا أن يقول لخالد بن الوليد: "ما سلطان الدنيا أريد، ولا للدنيا أعمل، وما ترى سيصير إلى زوال وانقطاع، وإنما نحن إخوان، وما يضرُّ الرجل أن يليه أخوه في دينه ولا دنياه"(35)؛ وبلغ همُّ عمر المستودَعي حدّ أن ظن بنفسه أنه وقع في الحيازة القصوى ووقوع "الـمَلِك" فيها، فسأل سلمان الفارسي: "أمَلِك أنا أم خليفة؟"، فأجابه: "إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهما أقل أو أكثر، ثم وضعتَه في غير حقه، فأنت ملك غير خليفة"، فبكى عمر(36)؛ فإذا كان ديدن عُمر الاحتراس من أن يقع في أدنى حيازة، فلا أشد منه احتراسا من عدم أداء حق أدنى الناس في أدنى حيازة ولو كان بأبعد أرض؛ فقد أُثِر عنه قوله: "لئن عشتُ للمسلمين، ليبلُغن الراعي حقه بعدن من هذا المال".

وإذا جعل الشعورُ بـ"أمانة المستودَعية" عُمرَ ينكر أفعاله وتصرُّفاته ولو مع الأخذ بأقصى احتياط، فإن الشعور بـ"أمانة المسؤولية" ارتقى بهذا الإنكار درجة لم يعرفها غيره، إذ جعله ينكر أحواله، بل ينكر نفسه، مؤثرا على روحه، روح الحيوان، بل مؤثرا عليها من لا روح له، مسوِّيا نفسه بالخبث؛ إذ يقول: "ليتني كنت كبش أهلي، يسمّنوني ما بدا لهم، حتى إذا كنت أسمن ما أكون، زارهم بعض من يحبون، فجعلوا بعضي شواء وبعضي قديدا، ثم

(34) ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة**، ج1، ص 46.

(35) ابن كثير: **البداية والنهاية**، ج 9، ص 585.

(36) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، ج 2، ص 435.

أكلوني، فأخرجوني عذِرَة، ولم أكُ بشرا"؛ بل ذهب إلى أبعد من هذا، فسوَّى نفسه بالعدم؛ فقال وقد أخذ بيده تِبنة من بستان: "يا ليتني كنت هذه التبنة، يا ليتني لم أُخلَق، يا ليت أمي لم تلدني، لم أكُ شيئا، يا ليتني كنت نسيا منسيّا"، جامعا في قوله بين عبارة القرآن عن العدم باسم "عدم الكون" وعبارة "مريم ابنة عمران" عنه باسم "النسيان المنسي".

وهكذا، يرتقي عمر بـ"أمانة المسؤولية" إلى رتبة لم يُنزلها فيها أحد من قبله ولا من بعده، إذ نقلها من رتبة التعلق بأعمال الإنسان وآثارها إلى رتبة التعلُّق بكينونة الإنسان وماهيته، فجعلها، لا محلَّ ثواب وعقاب فحسب، بل محلَّ وجود وعدم؛ فالإنسان المسؤول إما أن يحيا أو يموت، بل لو خُيِّـر بين الحياة والموت، لاختار الموت، لأنه أهون عليه من حمل هذه الأمانة، إذ حقيقتها أنها "ائتمان الإنسان على كل ما يقع في أفقه من الموجودات أو يدخل في إمكانه من المفعولات"؛ ولقد دلَّ عمر، بـمُحكم تصرُّفاته وحكيم تأملاته، أنه أوعى من غيره بهذه الحقيقة الائتمانية العظمى؛ فحسبك قوله: "لو أن جَـملا هلك ضياعا بشط الفرات، لخشيت أن يسألني الله عنه"، وقد اشتدت خشيته حتى جعلته يتقلب بين اليأس الأقصى والرجاء الأقصى، إذ قال: "لو نادى مناد من السماء: أيها الناس، إنكم داخلون الجنة، كلكم أجمعون، إلا رجلا واحدا، لخفت أن أكون أنا هو؛ ولو نادى مناد: أيها الناس، إنكم داخلون النار، إلا رجلا واحدا، لرجوت أن أكون أنا هو".

ولـمّا جاء أجله بعد أن طُعِن، أيقن أن مسؤوليته لا تنتهي بموته، بل تمتد إلى ما بعده[37]؛ فقد تمنى لو كان أحد الثلاثة حيا لاستخلفه لعلو مقام هؤلاء في الأمانة والعلم والجهاد، وهم أبو عبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل وسالم مولى أبي حذيفة؛ ومع ذلك، ظلت عينه على "الاختيار" الذي هو في أصل أمانة المسؤولية، فلم يسعه إلا أن يجعل الأمر شورى بين ستة من كبار الصحابة يختارون منهم من ينهض به، رافضا كليا أن يستخلف ابنه عبد الله، على مقدرته وأمانته، وإن كان قد أوصاه بحضور مجلسهم، شاهدا ومُعينا، لا مشاركا ومؤتَـمِرا.

---

(37) قال عليّ عن عمر: "لكن خشي أن لا يعمل الخليفة بعده ذنبا إلا لحقه في قبره، فأخرج منها نفسه وولده، ولو كانت محاباة منه لآثر بها ولده" السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 178.

نخلص مما تقدم أن "الابتلاء التأسيسي" تطلَّب من الخليفتين أبو بكر وعُمر أن يستبقا تهديد الفرقة الائتمانية، فيتخذا، ما وسعهما ذلك، من الإجراءات التي تقي الأمة هذا التهديد؛ وهكذا، استطاعا، بفضل الروح الائتمانية التي ملأت صدريهما، أن ينشئا واقعا جديدا يحفظ الوحدة الائتمانية؛ ويبيّنٌ أن هذا الواقع الائتماني الخِليفي، وإن اقتدى بالواقع الائتماني الرسولي، فإنه يبقى دونه قوة وتماسكا؛ ذلك أن الوحدة التي يتحدد بها هذا الواقع، كما مضى، هي الوصل بين أمانتين، هما: "أمانة المسؤولية" و"أمانة المستودعية"، ولنسمه بـ"**الوصل الائتماني الأفقي**"؛ والوصل الأفقي في الواقع الائتماني النبوي عبارة عن تطابق بين الأمانتين، بل عبارة عن اتحاد بين الطرفين؛ أما هذا الوصل في الواقع الائتماني الراشدي (مع أبي بكر وعمر)، فليس تطابقا، وإنما هو تلازم، والتلازم هنا عبارة عن لزوم "أمانة المستودَعية" عن "أمانة المسؤولية"، لأن مدخل الخليفتين إلى تحمُّل الأمانة كان، بالأساس، هو النهوض بـ"المسؤولية"، فتكون "المسؤولية"، هاهنا، أصلا و"المستودَعية" فرعا؛ فيتبين أن "الابتلاء التأسيسي" دعا الخليفتين إلى العمل على درء شبهة الانفصال بين الأمانتين - أو ما يمكن أن نسميه بـ"**الفُرقة الائتمانية**" -فاستطاعا أن يقيما وحدة ائتمانية تلازمية بدَل الوحْدة الائتمانية التطابقية غير المقدور عليها.

3.2. الابتلاء الترتيبي والفصل بين الديني والسياسي

غير أن "الابتلاء التأسيسي" الذي يقوم في حفظ الصلة بين الأمانتين: "أمانة المسؤولية" و"أمانة المستودعية" سوف يزدوج بابتلاء ثان يقوم في **حفظ الصلة بين الديني والسياسي داخلَ كل واحدة من الأمانتين متى استقلت إحداهما عن الأخرى**؛ ولنطلق على هذا الوصل الثاني بين الديني والسياسي، تمييزا له عن الوصل الأفقي، اسم "**الوصل الائتماني العمودي**"؛ فهذا الوصل عبارة عن علاقة مرتَّبة يختلف اتجاهها باختلاف الأمانتين؛ ففي "أمانة المسؤولية"، يكون منطلقها - أو مصدرها - هو "الديني"، ومستقرها - أو مقصدها - هو "السياسي"، بحيث تختص هذه الأمانة الفرعية الأولى بترتيب السياسي على الديني؛ بينما في "أمانة المستودعية" يكون اتجاه العلاقة فيها عكس ذلك، فمنطلقها هو "السياسي"

ومستقرها هو "الديني"، بحيث تختص هذه الأمانة الفرعية الثانية بترتيب الديني على السياسي؛ وقد ندعو الابتلاء الذي يتعلق بهذا الوصل العمودي باسم "الابتلاء الترتيبي".

ولا يخفى أن العلاقة بين الابتلاءين: التأسيسي والترتيبي تنضبط على الوجه التالي:

- **إن اجتياز الابتلاء التأسيسي يَلزم منه اجتياز الابتلاء الترتيبي**

أو ما يكافئه منطقيا:

- **إن عدم اجتياز الابتلاء الترتيبي يلزم منه عدم اجتياز الابتلاء التأسيسي.**

فإذا كان أبو بكر وعمر قد تعرَّضا للابتلاء التأسيسي - إذ كان عليهما أن يُوجدا واقعا ائتمانيا يجمع بين الأمانتين - فإن مَن خلَفهما وجد نفسه معرّضا للابتلاء الترتيبي، فضلا عن الابتلاء التأسيسي، فيكون ابتلاؤه مضاعفا؛ وقد خلفهما، على التوالي، كما هو معلوم، عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما.

لقد افتتح عثمان أول عهده بأعظم واجب تُلزمه به "أمانة المسؤولية"؛ فبعد أن اتسعت رقعة الفتوحات الإسلامية وتفرّق الصحابة في أرجاء البلاد يأخذ عنهم الناس قراءة القرآن، أفزع حذيفةَ بن اليمان، رضي الله عنه، وهو يتنقَّل بين الأقاليم، ما شهِده مِن اختلاف بين قرائها وأهاليها في القراءة، حتى خطَّأ، بل كفَّر بعضهم بعضا، فاستصرخ عثمان: "يا أمير المؤمنين أدرِك هذه الأمةَ قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى"؛ ولم يكن ليغيب، عن عثمان، جلالُ هذا الخطب، وقد وجب عليه حفظ الوحدة الائتمانية للأمة، فاتخذ قرارا أشبه بالقرار التي اتخذه أبوبكر بشأن أهل الردة، تصميما وتنفيذا؛ فإن كان المرتدون قد هدَّدوا هذه الوحدة، كفرا بها، فإن القراء هددوا هذه الوحدة، تعصُّبا لقراءتهم؛ فالمدخل إلى الفرقة الائتمانية يكون بـ"فُرقة القراءة" كما يكون بـ"فرقة الردّة"؛ فكان هذا القرار هو التعجيل بتحقيق "وحدة القراءة" في جميع الأمصار المفتوحة؛ ففي "وحدة القراءة" "وحدةُ الائتمان" في الأمة؛ فأصدر أوامره أن "تُردَّ" المصاحف، وقد تعددت في أيادي كبار الصحابة، إلى مصحف واحد لا ثاني له، و"تُردَّ" اللهجات، وقد أُنزلَ بها القرآن كلها، إلى لهجة واحدة

لا ثانية لها، هي لهجة قريش؛ وليس هذا فحسب، بل أمر أن "تُردَّ" هذه المصاحف إلى رماد، إحراقا أو إلى عدم، محوا[38]؛ ولم يُبق منها عثمان إلا مصحفا واحدا، وهو مصحف أم المؤمنين حفصة، عن وعد وعدها إياه، وهو إرجاعه إليها؛ ولم يكتف بإحراق عدد من المصاحف يُعدُّ كبيرا بالنسبة لزمانه، طلبا للوحدة، بل تصدَّى لكل مخالف بقوة، حتى ولو كان مَن شهد له الرسول ﷺ بقرب قراءته من قراءة النزول ألا وهو عبد الله بن مسعود رضي الله عنه![39].

ومهما كان تقويمنا لعمل عثمان، إيجابا أو سلبا، يبقى أن هذا العمل الديني فتح الطريق لممارسة القوة السياسية، أي السلطان، من وجهين:

أ. أن هذا العمل تجلَّى في حمل عثمان لخاصة القراء وعامة الناس جميعا على مصحف واحد ولهجة واحدة قهرا، بينما احتمل القرآن، أصلا، سعة قِراثية راعاها الرسول ﷺ في حياته، بل جاء فيه أن الله، تبارك وتعالى، تولى حفظ تنزيله، ولم يَرد فيه بالنص ذكر استحفاظ المسلمين عليه كما استُحفظ اليهود على التوراة، مِـمَّا يجعل القرآن ينزل منزلة "الشريعة" التي توجب "أمانة المسؤولية" بقدر ما ينزل منزلة "الوديعة" التي توجب "أمانة المستودَعية".

ب. أراد عثمان بتوحيده للقرآن أن يجتنب وقوع الفُرقة في الأمة؛ لكن هذا التوحيد لم يَـمنع من حدوث هذه الفُرقة في أبشع صورها، بل كان مقتله تكريسا لها، بل تأبيدا؛ ولِـمَ لا يجوز أن يكون هذا التوحيد القسري أحد البواعث التي كانت من وراء هذا المقتل! إذ أن إيذاء عثمان لعبد الله بن مسعود وأبي ذر الغفاري[40]، وهما من قراء الرسول ﷺ، ولكل واحد منهما مصحف يخصه، جعل قبيلتهما وحلفاءهما، بنو هذيل وبنو زهرة وبنو غفار، تنقم عليه، مستبقة تذمُّرا عاما من أعماله.

يترتب على هذا أن العلاقة الموجَّهة المميِّزة لأمانة المسؤولية فقَدَت انضباطها،

---

(38) فاق عددها 21 مصحفا؛ وذهب بعضهم إلى أنه بلغ 31 مصحفا.

(39) كان رسول الله يحب عبد الله بن مسعود ويوصي بحبه، ويقول: "تمسكوا بعهد ابن أم عبد"، كما قال عنه: "من أحب أن يسمع القرآن غضا كما أنزل، فليسمعه من ابن أم عبد".

(40) أوذِي أبو ذر الغفاري لإنكاره على الأغنياء ترفهم.

ودخل عليها التراخي؛ فلئن كان الديني الموصول الذي هو منطلق هذه الأمانة، بموجب "موصوليته"، يوصِّل إلى السياسي، فالواجب في هذا السياسي أن لا يُخلّ بمصلحة شرعية أو ينتهك قيمة معتبرة؛ والظاهر أن عثمان فاته هذا الانضباط في العلاقة بين الطرفين إذ قرَن اختلاف القراءات بممارسة قمعية جعلت سلطانه يجاوز حده حيث كان ينبغي توحيد القراءات من غير إيذاء؛ إذ الأصل في الديني الموصول هو الخيار، لا الإجبار، ناهيك عن الإيذاء؛ وتوحيد القراءات أمر ديني موصول بامتياز، فيكون أجدر بوصف الاختيار من سواه؛ وهكذا، يكون عثمان قد أتى من الأذى ما أغضب.

هذا عن أبرز جانب من "أمانة المسؤولية" التي وليَها عثمان؛ أما "أمانة المستودَعية" في ولايته، فتمثَّل جانب منها في العطايا والمال والولايات التي خصّ بها أقرباءه وأهل بيته، إذ أن "المستودعية" تنبني على السياسي الموصول، والعطايا والمال والولايات عبارة عن عناصر سياسية، ولا تكون هذه العناصر السياسة موصولة، حتى تلزَم منها عناصر دينية لا تلغي مصلحةشرعية، ولا قيمة معتبرة؛ ويبدو أن عثمان فاته الالتزام بالضبط المشروط في العلاقة الاستيداعية، فدخلت على هذه العناصر السياسة، هي الأخرى، شبهة التراخي كما دخلت على العناصر الدينية في ممارسته لأمانة المسؤولية؛ وتوضيح ذلك كما يلي:

- أن عثمان وصَل هذه الهبات والمال والولايات التي هي عناصر سياسية بعنصر ديني أساسي هو "صلة الأقارب والأرحام بالإحسان إليهم"؛ ومعلوم أن هذه الصلة من أعظم وسائل القرب من الله ومن أوكد الواجبات في الكتاب والسنة؛ ولما كان عثمان تقيا ورعا، ما انفك يبتغي الوسائل التي تقربه إلى ربه، فما الظن بوسيلة تُنزل الأرحام منزلة الرحمان، وصلا وقطعا؛ فحينئذ، لا عجب أن يندفع في إكرام أهله بغير حساب.

- أن عثمان كان جوادا سخيا، يبذل في القريب والبعيد، قبل ولايته وبعدها؛ فقد جهَّز جيش العسرة في عهد الرسول بكامله، واشترى بئر رومة تستقى منه العامة، وزاد في مسجد الرسول ﷺ، كل ذلك من ماله الخاص؛ ومن قامت بنفسه صفة الجود، حتى تكيَّفت بها، فلا يبالي إن أغدق القليل أو الكثير، حتى يُتَّهم في سلوكه، بل في عقله.

- أن عثمان كان حييا لينا؛ بل كان نهاية في الحياء، حتى إن الملائكة لتستحي منه، وكان الرسول ﷺ يحتشم عند لقائه، رفقا به وتثبيتا له، حتى يبلغه حاجته؛ وصاحب الحياء صاحب لين، فيسلك، مع عموم الناس، مسالك التساهل والتجاوز، حتى يُتَّهم بالضعف، فكيف الحال إذا تعلّق الأمر بخصوص الناس، أرحاما وأقارب، وفي وصلهم، يقينا، خصوصُ قرب من الله!

- أن عثمان كان رجلا مُسِنّا[41]؛ والولي المسنُّ يفوته ما لا يفوت الكهل، إن قوة في الجسم أو إمساكا بزمام السلطة؛ فيضطر إلى الاستعانة بغيره في إنجاز أعماله وتنفيذ أوامره؛ ولم يشذ عثمان عن هذه الحال، إلا أنه امتاز بازدواج حاجته إلى العون بشديد حرصه على صلة الرحم، فلم يتردد في تقديم الاستعانة بأقاربه على الاستعانة بغيرهم، إذ هم أولى بالإعانة متى صلحوا، وهو قد غلب عنده التقرب بهم على ما سواه.

من هنا، يتبين أن الاقتران الذي أقامه عثمان بين إغداق العطايا على الأقارب والأصحاب وتخصيص بعضهم بالأعمال من جهة وبين صلة الرحم الشرعية من جهة أخرى علاقة متراخية لا ضبط معها؛ إذ أن هذا الاقتران جعل صلة الرحم تجاوز حدَّها حيث كان ينبغي أن يُعطي المعطي من خصوص ماله من يشاء، ويولّي على الأعمال من يشاء، شريطة أن لا يُشعر بانحيازه إلى من أعطاه أو ولّاه؛ إذ الأصل في السياسي الموصول هو الاحتفاظ، لا الاحتياز، ناهيك عن الانحياز؛ والعطاء شأن سياسي موصول بامتياز، فيكون أحق بوصف الاحتفاظ مما عداه؛ وهكذا، يكون عثمان قد أتى من الانحياز ما أسخط.

ولم تنفع عثمان، في صرف التّهم عنه، قوة بيناته، فقدّم سخيّ اعتذاراته، مقرا بخطئه ومعلنا توبته ومستغفرا ربه، قائلا: "من يتولى السلطان يصيب ويخطئ"؛ إلا أن الفئات الغاضبة والساخطة لم تقبل عودته إلى تحمّل أمانة المسؤولية، فضلا عن تحمّل "أمانة المستودعية"؛ فلم تعُد تراه أهلا لا لهذه ولا تلك، محتجة بأنه "بدّل وغير"، ويبدو أن

(41) قيل: بلغ الثمانين من عمره.

التبديل والتغيير لِما اشترط على نفسه لمبايعته لا يشفع لها أي إحسان سابق ولا أي إقرار لاحق[42]؛ فظلت هذه الفئات الناقمة تطالب بخلعه، وإلا، فبينها وبينه حد السيف؛ لكن عثمان استعد لقبول كل شيء ما عدا ترك هذا الأمر، إذ يراه لباسا استُودِع إياه دون حفظه الشهادةُ، إذ يقول: "أما أن أتبرأ من الأمر، فإن يصلبوني أحب إلى من أن أَتبرأ من جبة الله تعالى وخلافته بعد قول رسول الله ﷺ لي: يا عثمان، إن الله تعالى سيقمصك قميصا بعدي، فإن أرادك المنافقون على خلعه، فلا تخلعه حتى تلقاني"[43].

وعلى الجملة، لقد واجه الخليفة عثمان بن عفان ابتلاء لم يواجهه أبو بكر ولا عمر، وهو الوصل بين الديني والسياسي في كل واحدة من الأمانتين: "أمانة المسؤولية" و"أمانة المستودعية"؛ فلـمّا كان الديني في الأمانة الأولى والسياسي في الأمانة الثانية موصولين، فقد وجب أن يكون العنصران الموصولان بهما مرتّبين عليهما ترتيبا مشروعا؛ غير أن عثمان تعاملَ مع هذا الوصل العمودي بـما أخرجه عن ظاهر المشروعية؛ وعليه، فلئن كان عثمان قد سعى إلى حفظ روح الوحدة بين الأمانتين، فقد تعثّر سعيه هذا، لأنه لم يستطع أن يحفظ الوصل العمودي اللازم لكل منهما؛ ولما تعسّر عليه اجتياز "الابتلاء الترتيبي"، فقد عرّض نفسه لقتل مُريع فتَح في سور الإسلام ثلمة لن تنسّد بعده أبدا.

فكما تعرّض عثمان لـ"الابتلاء الترتيبي"، بالإضافة إلى الابتلاء التأسيسي، فكذلك تعرّض لهما علي كرم الله وجهه، فصمّم على أن يجتازهما حيث لم يقدِر عثمان على اجتيازهما؛ فجعل أول واجباته البدء بإعادة الوصل العمودي بين الديني والسياسي الذي دخل عليه التراخي إلى سابق إحكامه وانضباطه، جاعلا للقرآن سلطانا فوق سلطان الحكم؛ وهكذا، افتتح عهده، في أداء أمانة المسؤولية،بواجب "تثبيت سلطان القرآن".

وامتاز هذا العهد الرابع في الحكم الإسلامي بوصفٍ يُـميّزه من العهود الثلاثة السابقة: "العهد البَكْري" و"العهد الخطّابي" و"العهد العثماني"، وهو أن الأمانتين: "المسؤولية"

---

(42) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج 1، ص57.

(43) نفس المصدر، ص 60-61.

و"المستودَعية" فيه لا تترابطان ترابط لازم بملزوم كما في عهد أبي بكر وعمر، وإنما ترابط وسيلة بمقصد؛ فلئن قدَّم عليٌّ "أمانة المسؤولية" على "أمانة المستودَعية"، فإنه لم يجعل تبعية إحداهما للأخرى هي عين التبعية التي أخذ بها أسلافه من الخلفاء، فقد جعل من "أمانة المسؤولية" مقصده ومن "أمانة المستودَعية" الوسيلة التي توصّله إليه؛ ونصطلح على تسمية العلاقة التي تربط بين المقصد ووسيلته باسم "التوسّط" في مقابل "التلازم"؛ ويرجع ذلك إلى اعتقاد عليّ بأنه حظي من رسول الله ﷺ بأشكال استيداعية خاصة؛ ولن نتعرض هنا لأشكال الاستيداع التي يذكرها المؤرخون نحو تزويج الرسول فاطمة لعلي أو اعتباره، في غدير خمّ، وليا له، وإنما نخص بالذكر منها ما يبدو خادما لمسؤولية تثبيت السلطان القرآني التي تحمّلها، وهي ثلاثة:

أ. أن عليّا جمع القرآن على عهد الرسول ﷺ، وعرَضه عليه، بل اشتغل بجمعه مرة ثانية في الشهور الأولى من عهد أبي بكر(44)، واتخذ منه مصحفا يخصّه كتبه بحسب تنزيله؛ ويجوز أن يكون قد سلّمه لعثمان الذي تولَّى الجمع الأوسع، توحيدا للقراءات، كما يجوز أن يكون قد احتفظ به لنفسه، فانتقل من بعده لورثته؛ وبيّن أن المصحف أعظم وديعة، إذ يجب لها من أشكال الصيانة أكثر مما يجب لسواها.

ب. أن عليا فسّر القرآن؛ إذ عُرف عنه التأويل كما عُرف عن عبد الله بن عباس الذي دعا له الرسول ﷺ بـ"التفقه في الدين وتعلُّم التأويل"؛ ونُقل عنه كلام غير قليل في هذا الباب كما نُقل عنه قوله: "والله ما نزلت آية إلا وقد علمتُ فيم نزلت، وأين نزلت، وعلى من نزلت، إن ربي وهب لي قلبا عقولا ولسانا صادقا ناطقا"(45)؛ وليس هذا فحسب، بل لم يَنزل في أحَد من آيِ القرآن ما نزل في عليّ، أحصاها عبد الله بن عباس في ثلاثمائة آية(46)؛ ولا شك أن الشعور بالمستودَعية يزداد قوة مع وجود الخصوص في بعض الآيات، حتى كأنها ودائع خصّ بها الحق به سبحانه بعض عباده.

(44) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 185.

(45) نفس المصدر، ص 185.

(46) نفس المصدر، ص 171-172.

ج. أن الرسول ﷺ وصَل بين القرآن وآل البيت قدْرا وأثرا كما في حديث الثقلين: "تركت فيكم الثقلين، ما إن تمسكتم بهما، لن تضلوا: كتاب الله وعترتي، أهل بيتي"[47]، بل جعل الرسول عليّا والقرآن صاحبين، إذ قرَن بينهما قرانا تلازميا في السلم والحرب؛ فقد رُوي أنه قال: "عليّ مع القرآن والقرآن مع عليّ، لا يفترقان، حتى يرِدا عليَّ الحوض" كما قال لعليّ: "إنك تقاتل على [تأويل] القرآن كما قاتلت على تنزيله"[48]؛ والقرآن الصاحب نهاية في الإيداع، إذ لا يُردُّ إلى الحفظ في الصدر، ولا الحفظ في المكان، وإنما يحفظ صاحبَه بقدر ما يحفظه، حتى كأن هذا الصاحب وديعة مِثْله.

وهكذا، شكَّلت هذه الأسباب المستودَعية الوسيلة التي مكّنت عليّا من النهوض بـ"أمانة المسؤولية"؛ وقد ذكرنا أن هذه الأمانة تمثلت عنده، بالأساس، في إعادة الاعتبار إليسلطان القرآن بعد التراخي الذي اعترى الصلة بين الدين والسياسة في عهد عثمان.

وهنا، نجيب عن اعتراضين: أحدهما، أن عليا كان يدّعي أنه أحق بالخلافة؛ والثاني، أنه لم يقدّم "أمانة المسؤولية" على أمانة المستودعية".

أما الجواب عن الاعتراض الأول، فلا ينبغي أن تُفهَم دعوى عليّ على جهة الإطلاق، لأن الخلافة تكون في أمانتين: "أمانة المستودَعية" و"أمانة المسؤولية"، وعليّ لم يُطالِب بها على هذا الوجه المطلق، وإنما طالب بأحقيته المبدئية بالخلافة في "أمانة المستودَعية"، على أن يُبَت في الخلافة في "أمانة المسؤولية" بطريق الشورى؛ فإن كان هذا البت لصالحه، اكتملت هذه الأحقية؛ وإذا لم يكن لصالحه، رجع إلى نتيجة الشورى، داخلا فيما دخل فيه المسلمون من البيعة والطاعة، حتى ولو لم تكتمل للذي اختير لها هذه الأحقية، وهذا بالذات ما فعله مع الخلفاء الراشدين.

وعلى فرض أن عليّا ادعى أحقيته بالخلافة من غير تخصيص، فإنه ظل يعتقد أن قبول هذا الادعاء معلّق بالحسم في أمانة المسؤولية، فلا تحقّق للخلافة في "أمانة المستودَعية" بغير

(47) لهذا الحديث روايات مختلفة منها ما ورد في الصحيح.

(48) السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص 173.

تحقُّق الخلافة في "أمانة المسؤولية"؛ أما ما قيل عن تأخُّر بيعته لأبي بكر، فلو صح هذا القول، فلا يكون رفضا لنتيجة الشورى العفوية في السقيفة، وإنما لأن كمال الأحقية يكون في الجمع بين الأحقيتين[49]: "الأحقية في أمانة المستودَعية" و"الأحقية في أمانة المسؤولية"؛ فثبتت له، لأول وهلة، الأحقية الأولى، وثبتت لأبي بكر، بعد الشورى، الأحقية الثانية، بل ثبتت له، لأول وهلة، في إمامة الصلاة، إذ لا أدل على الأهلية للمسؤولية من هذه الإمامة، وذلك بإقرار عليٍّ نفسه، إذ قال: "لما قبض الله نبيه ﷺ، نظرنا في أمورنا، فاخترنا لدنيانا من رضيه نبي الله لديننا، وكانت الصلاة أصل الإسلام، وهي أمير الدين، وقوام الدين، فبايعنا أبا بكر، وكان لذلك أهلا"[50].

وأما الجواب عن الاعتراض الثاني، فهو أن الدليل على تقديم علي لـ"أمانة المسؤولية" على "أمانة المستودعية" دليلان:

أحدهما، **العمل بمبدإ الاختيار والشورى**؛ لقد مضى أن الخاصية المميزة لأمانة المسؤولية هي "الاختيار"، وضده "الإجبار"؛ ويبدو أن عليًا حرِص كأشد ما يكون الحرص على أن يأخذ بهذا المبدإ منذ لحظة مقتل عثمان؛ فقد امتنع عن قبول البيعة، حتى يكون ذلك بحضور المهاجرين والأنصار وباختيارهم، ولم يُكرِه طلحة والزبير على المكوث في المدينة لـمّا استأذناه في الذهاب إلى مكة، مع كرهه لذلك؛ وظل، في "معركة الجَمل"، يستشير أصحابه ويقلِّب الأمور معهم، تفاديا لوقوعها؛ أما في "حرب صفّين"، فقد أظهر من القدرة على حفظ أسباب الحرية في التعامل مع أنصاره ما عز نظيره، متراجعا عن آراءه وآخذا بآراء أنصاره، حتى ولو ناقض آخرُها أولَها، وعلِم أنهم يخطؤون فيما يصيب، حتى جعلوه يقدّم ما ينبغي تأخيره، ويؤخّر ما ينبغي تقديمه.

والدليل الثاني، ردّ عليّ للتوريث؛ واضح أن التوريث نقض للاختيار؛ وقد ثبت أن عليا لم يوصِ لأي واحد من ولديه: الحسن والحسين بالخلافة؛ فبعد أن ضرَبه عبد الرحمن

---

(49) ينبغي التفريق بين "كمال الأحقية" و"كمال الخلافة".

(50) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص. 177.

بن ملجم ضربة أيقن أصحابه بموته بعدها، وسألوه أن يستخلف، أبَى، على الرغم مما عاناه من التنازع في هذا الأمر والحسم فيه، قائلا لهم: "لا، لكن أدَعكم كما ترككم رسول الله ﷺ، فإن يرد الله بكم خيرا يجمعكم كما جمعكم على خيركم بعد رسول الله ﷺ".

بعد الرد على هذين الاعتراضين، نعود إلى ما كنا بسبيله، وهو تحصيل عليّ لكمال الأهلية للخلافة؛ فبعد أن ثبتت له هذه الأهلية الكاملة إثر مبايعته بما لم يثبت لغيره، نوزِع في بيعته بِـما لم ينازَع به أسلافه بمن فيهم عثمان الذي قُتل، استياءً من حكمه؛ وفي هذه المفارقة دلالة على أن عليًا أضحى يواجه واقعا يختلف جذريا عن "واقع الردة" الذي واجهه أبو بكر وعن "واقع اختلاف القراءات" الذي واجهه عثمان؛ وهو ما نسميه بـ"واقع التنازع على سلطان القرآن"؛ ومن شأن هذا التنازع الأخير أن يجعل المتنازِعين لا يُقرُّ بعضهم لبعض بأي أحقية، لا أحقية "أمانة المسؤولية" التي تحتاج إلى الشورى، ولا، بالأحرى، أحقية "أمانة المستودعية" التي لا تحتاجها.

وقد تجلى هذا التنازع على سلطان القرآن فيما عُرِف بـ"أمر التحكيم"، فقد طُرِح التحكيم في صورة مسألة قرآنية، لا مسألة سياسية، على اعتبار أن القرآن سلطان يخضع له ويرجع إليه جميع المتنازعين، لأنه خضوع ورجوع لـمُنزله، سبحانه وتعالى، فكأن المتنازعين يحتكمون رأسا إلى سلطان الله؛ فقد رفع أصحاب معاوية المصاحف على أسنّة الرماح ورؤوس السيوف بعد اقتتال طويل مع معسكر عليّ كاد أن يفنيهم جميعا؛ ولم يكن هذا الرفع للمصاحف بدعة، إذ أن عليًا - وهو الذي كان أعلم بالقرآن وأشد عزما على أن يجعل لسلطانه الاعتبار الأكبر - سنَّه في معركة الجَمَل، حِقنا لدماء المسلمين؛ فيكون معاوية قد أراد مزاحمته فيما اختص به، مُظهرا اعتباره لهذا السلطان القرآني؛ ويمكن ردّ هذا التنازع إلى تنازعين أساسيين: "التنازع بين علي ومعاوية" و"التنازع بين علي والقراء".

أ. التنازع بين عليّ ومعاوية؛ لقد اختار عليّ، مُـمثِّلا له في التحكيم، شريكَه في "علم القرآن"، إحاطة وتأويلا، وهو عبد الله بن عباس، فاعترض عليه من أصحابه من لم يروا فيه إلا قرب نسبه من علي؛ فاضطر إلى قبول معلّم للقرآن بدَله، وهو أبو موسى الأشعري،

مع أن عليّا كان قد عزّله عن منصبه في الكوفة، بعد أن ثبّط أهلها عن الخروج إلى تعزيز جنده في حرب الجمل، وبعد أن تأكد أنه يبدي الآن اعتزامه على البقاء على الحياد واعتزال الأمر؛ أما معاوية، على الرغم من إظهار احتكامه إلى سلطان القرآن، اختار، مُـمثّلا عنه في هذا التحكيم، شريكَه في "علم السلطان" (أي سلطان الحكم)، حنكةً ومكيدة، وهو عمرو بن العاص، وكان قد وعده أن يقطعه مزيدا من الأقاليم؛ ثم اجتمع الحَكَمان المذكوران لكتابة وثيقة التحكيم، ومما اشترطا على نفسيهما فيها "أن يرفعا ما رفع القرآن، ويخفضا ما خفض القرآن"؛ بيد أنه لم يتم استيفاء هذين الشرطين القرآنيين، فكانت الغلبة لـ"أهل علم السلطان" على "أهل علم القرآن" حين خلع أبو موسى الأشعري عليا ومعاوية معا، ولم يخلع عمرو بن العاص إلا عليا، مثبتا معاوية.

وقد شهد حدث التحكيم لجوء الطرفين إلى العلاقتين الائتمانيتين الموجَّهتين: ترتيب السياسي على الديني بالنسبة لـ"أمانة المسؤولية"،وترتيب الديني على السياسي بالنسب لـ"أمانة المستودَعية"؛ فلنبين كيف أن معاوية وأصحابه اتخذوا الخدعة طريقا للفصل بين الديني والسياسي في كل واحدة من العلاقتين،بينما اتخذ القراء الذين هم أصحاب عليّ التراجع طريقا إلى هذا الفصل من حيث لا يشعرون.

أما "أمانة المستودَعية"، فتُوجب أن يكون السياسي موصولا، والعنصر السياسي الذي ميّز التحكيم هو "إيقاف الحرب التي كادت تفني الطرفين" كما جاء في نداء معسكر معاوية: "الله الله في دمائنا ودمائكم، البقية!" وحتى يتحقق هذا العنصر السياسي بالوصل، ينبغي أن يُرتَّب عليه عنصر ديني مشروع، فلا يُخل بمصلحة شرعية ولا بقيمة معتبرة؛ وقد جرى الاستدلال بهذا العنصر السياسي، أي "إيقاف الحرب"، على العنصر الديني الذي هو: "الرضى بما حَكم به القرآن" كما جاء في النداء السابق: "بيننا وبينكم كتاب الله [...] بيننا وبينكم هذا المصحف"؛ وظاهر أن هذا الاستدلال لا أبلغ منه في الوصل بين ذينك العنصرين؛ غير أن ذلك لم يكن من معاوية وأنصاره إلا "خديعة ودهنا ومكيدة" على حد

قول عليّ، إذ، كما قال، "ليسوا بأصحاب دين، ولا قرآن"[51]؛ وبهذه المخادعة، أخلّ معاوية بقيمة الصدق، فلا يُعتبر استدلاله، إذ طرفه السياسي صادق وطرفه الديني كاذب، فلا وصْل.

وأما "أمانة المسؤولية"، فتُوجب أن يكون الديني موصولا، والعنصر الديني الذي ميّز التحكيم هو، كما ذُكر، "الرضى بحكم القرآن"؛ وحتى يتحقق بصفة الوصل، ينبغي أن يُرتَّب عليه عنصر سياسي مشروع لا يخالف لا مصلحة شرعية ولا قيمة معتبرة؛ وقد رتَّب صاحب معاوية، عمرو بن العاص، على "الرضى بحكم القرآن" "خلع عليّ وإثبات معاوية"؛ غير أن هذا الترتيب بُني على خدعة وقع فيها أبو موسى الأشعري، مُسقطا قيمة الصدق؛ وقد قال عليّ عن الحكَمين: "إن هذين الرجلين اللذين ارتضينا حكمهما قد خالفا كتاب الله، واتبعا أهواءهما بغير هدى من الله، فلم يعملا بالسنة ولم ينفذا للقرآن حكما، فبرئ الله ورسوله منهما والمؤمنون"[52].

ب. **التنازع بين علي والقراء**؛ نعلم أن القراء كانوا يشكّلون صفوة جيش عليّ للقتال من أجل إقامة سلطان القرآن؛ ولم يكن بوسع عليّ إلا أن يستشيرهم في هذا الخطب الجلل ويسمع لهم ما أمكن، فإذا بهم يصرون أيما إصرار على أن يقبل عليّ بدعوة التحكيم، فنزل على رأيهم وهو كاره، قائلا لهم: "ليس لي أن أحملكم على ما تكرهون"[53]؛ وهكذا، رتّبوا، على العنصر السياسي: "وقف القتال"، العنصرَ الديني: "الرضى بحكم القرآن"؛ فقد صدَّقوا أصحاب معاوية حيث كان ينبغي أن يكذّبوهم؛ وما دعاهم إلا هذا التصديق إلا ما دعا أصحاب معاوية إلى الكذب، وهو "الشعور بحيازة الحقيقة"؛ فقد كان معاوية وأصحابه يعتقدون أنهم يمتلكون **الحقيقة السياسية** دون غيرهم، واقعين في غلُوٍّ سياسي لم يقع فيه عليّ لثبوت زهده في متاع الدنيا؛ أما القراء، فقد كانوا يعتقدون أنهم يمتلكون **الحقيقة الدينية** دون سواهم، واقعين في غلو ديني لم يقع فيه عليّ لثبوت تركه الآخرين يبدون آراءهم،

---

(51) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج 1، ص 154.

(52) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج 3، ص 117.

(53) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج1، ص 124.

حافظا لهم حريتهم.

غير أنهم ما لبثوا أن تراجعوا عن هذا الترتيب للديني على السياسي، رافضين التحكيم، بحجة أنه تحكيم للبشر في كتاب الله، فاصلين الديني عن السياسي بما فَصلُوا به الإلهي عن البشري؛ وحتى أولئك الذين لم يتراجعوا عن هذا الترتيب، لـمّا أُعلِنت نتيجة التحكيم وهي: "عزل عليّ وإثبات معاوية"، تراجعوا عنه في صورة أخرى، إذ أبوا أن يرتبوا على نفس العنصر الديني - أو قل الإلهي - عنصرا سياسيا -أو قل بشريا؛ وبهذا، يثْبُت عندهم الفصل وينتفي الوصل.

وبَدل أن ينسبوا الفصل بين العنصرين إلى أنفسهم، نسبوه إلى عليٍّ(54)، على الرغم من أنه هو القائل: "القرآن حمّال أوجه، وهو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال"؛ فهذا القول صريح الدلالة على أن عليا لم يكن يفصل بين الديني والسياسي، وإنما يصل بينهما تمام الوصل(55).

مما تقدم، يمكن أن نستخلص النتائج التالية:

إحداها، أن عليا لم يستطع اجتياز "الابتلاء الترتيبي" كما لم يستطع ذلك عثمان، فلم يرفع التراخي الذي أصاب صلة الديني بالسياسي بما يعيد، كما أراد، الاعتبار إلى سلطان القرآن، بل، على العكس، تفاقم هذا التراخي وتحوّل إلى فصل صريح ظهرت آثاره في العيان ولو لم يتبلور بعدُ إشكاليةً في الأذهان.

الثانية، أن الفصل بين الديني والسياسي لم يكن بقرار اختياري أو تصرّف تدبيري من عليٍ كما كان التراخي بتصرّف من عثمان، وإنما كان من عمل "أهل السلطان والسياسة"،

---

(54) الواقع أنهم هم الذين اختاروا معلّم القرآن، أبا موسى الأشعري، حَكَما، وأكرهوا عليّا على القبول بتحكيم كتاب الله والقبول بهذا المعلّم حكما، فأتى، عن فرار من الحرب وغِرّة في السياسية، بما عدّوه نهاية في التنازل، بل نهاية في مخالفة القرآن، فخوَّنوا عليّا وكفّروه.

(55) جاء هذا الوصل واضحا في موضع آخر، وذلك في ردّه على دعوى القراء: "لا حكم إلا الله"، إذ قال "كلمة حق أريد بها باطل، نعم إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: 'لا إمرة إلا لله'، وإنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيه الأجل، ويجمع فيها الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح به بر ويستراح من فاجر"، نهج البلاغة، ص 72.

مُـمثَّلين في أصحاب معاوية، باستهتارهـم بالقيم الدينية، وأيضا من عمل "أهل القرآن والدين"، مُـمثَّلين في القراء من أصحاب علي، باستهتارهـم بقضايا العقل؛ وعلى هذا، فإن أخفق عليٌّ في إعادة الوصل بين السياسة والدين، وبالتالي إعادة الاعتبار لسلطان القرآن، فلا يُـحمَّل هو مسؤولية هذا الإخفاق، وإنما يتحمّلها أعداؤه وأنصاره كلاهما، لأن الأولين تذرَّعوا بالمطالبة بدم عثمان، وقصدُهم انتزاع الخلافة من عليٍّ لأنفسهم، فلم يَعُد يهمُّهم الالتزام بالقيم الدينية؛ والآخرين تذرَّعوا بالاحتكام إلى القرآن، وقصدُهم دفع تهمة المشاركة في قتل عثمان عنهم، فلم يَعُد يعنيهم الالتزام بالاتساق العقلي.

والثالثة، أن الفصل بين الديني والسياسي برز في خضمّ حروب أكلت الأعداء والأنصار؛ فقد اضطر عليٌّ إلى خوض حرب صفّين، إجبارا لمعاوية على البيعة والدخول في الطاعة بعد أن استنفذ سبل الصلح والسلم معه؛ لكن عليّا اضطر إلى ما هو أدهى من ذلك، وهو الدخول في حرب إبادة لبعض أنصاره، إذ كانوا من القراء الذين انضووا تحت لوائه، ثم خرجوا عليه بعد التحكيم[56]؛ وحرب الأنصار لها من قبيح الآثار في النفوس ما ليس لحرب الأعداء، فكان أن شرع بقية الأنصار الذين أصيبوا في ذويهم ينفضُّون عن علي، حتى اضطر إلى ترك التوجه إلى الشام بعد استبداد معاوية بنتيجة التحكيم.

والرابعة، أن هذا الفصل اقترن بانقلاب في القيم، إذ تكتَّل الأعداء وتفرّق الإخوان، كما ساد الباطل ولُبِّس على الحق، ورجح التعصّب على الاعتدال، وانتصر سلطان الحكم، لا سلطان القرآن؛ وقد أفضى هذا الانقلاب القيمي إلى تَـحوّل الفتنة السياسية التي عصفت بالأمة منذ مقتل عثمان إلى فتنة عقَدية غير مسبوقة لا تزيدها الأيام إلا شدة، حتى انتهت بانقسام الأمة إلى طوائف يخطِّئ بعضها بعضا، بل يُكفِّر بعضها بعضا.

والخامسة، أن هذا الفصل أفضى إلى "الفُرقة الائتمانية"؛ فقد ذكرنا أن الوحدة الائتمانية التي شهدها العهد النبوي كانت وحدة ائتمانية تطابقية، بحيث لا فرق بين "أمانة المستودَعية" وبين "أمانة المسؤولية"، وأن الوحدة الائتمانية التي شهدها العهدان: البَكري

(56) الحرب المعروفة باسم "معركة النهروان".

والعُمَري كانت وحدة ائتمانية تلازمية من جانب واحد؛ أما في العهدين: العثماني والعلوي، فقد أخذت هذه الوحدة تتخلخل، حتى انفكاكها بالمرة بعد مقتل الحسين بن علي؛ وبيان ذلك من جانبين:

أحدهما، انفكاك العلاقة العمودية في كل أمانة يفضي إلى انفكاك العلاقة الأفقية بين الأمانتين؛ فقد تقرر أن الفصل الديني السياسي يتعلق بالبعد العمودي لكل واحدة من الأمانتين، إذ أن كل أمانة تقوم على الوصل بين هذين العنصرين، أي تقضي بأن يتعدى أثر كل واحد من الطرفين إلى الآخر؛ والحال أن هذا الوصل العمودي هو الذي يتأسس عليه الوصل الذي يحدِّد العلاقة الأفقية التي تربط بين الأمانتين؛ ذلك أن "أمانة المسؤولية" تتعلق بالالتزامات الدينية الموصولة، أي التي لها آثار سياسية مشروعة، وأن "أمانة المستودَعية" تتعلق بالالتزامات السياسية الموصولة، أي التي لها آثار دينية مشروعة، بحيث تختلف الأمانتان باختلاف اتجاه العلاقة في كل واحدة منهما؛ فـ"أمانة المسؤولية"، مبدؤها العنصر الديني ومنتهاها العنصر السياسي، وهذا يعني أن الدين الـمُنزل يتولى تدبير شؤون الناس؛ بينما "أمانة المستودَعية"[57]، مبدؤها العنصر السياسي ومنتهاها العنصر الديني، وهذا يعني أن السياسة الصالحة تقرّب من رب الناس[58].

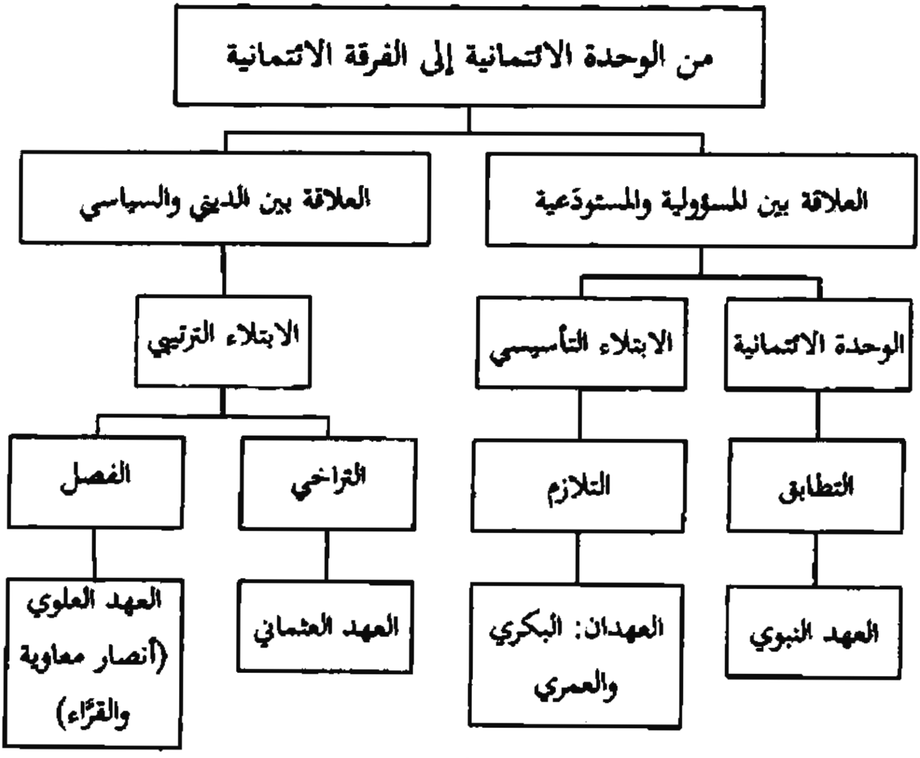
فيلزم أن "أمانة المستودعية" في العلاقة الائتمانية الأفقية تنزل منزلة العنصر السياسي من العلاقة العمودية في كل واحدة من الأمانتين، وأن "أمانة المسؤولية" في هذه العلاقة الأفقية تنزل منزلة العنصر الديني من العلاقة العمودية في كل أمانة؛ فلما أدى التنازع على الخلافة إلى انفصال العنصرين الديني والسياسي في العلافة العمودية، كان لا بد أن تنفصل

(57) الشاهد من القرآن على صلة المستودَعية بالحيازة والسياسة، آية طالوت إذ جاء فيها، "وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَن يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ"، 248، سورة البقرة.

(58) سبق أن صُغنا تصوُّرا للسياسة غير التصوّر المعهود؛ فمعلوم أن هذا التصور الأخير يُرجع السياسة إلى تعاطي السلطة، بينما نردّها نحن إلى تعاطي الحيازة؛ إذ لولا الحيازة، لما وُجدت سلطة، بل السلطة حيازة؛ فالأصل في السياسة ليس الـمُلك، وإنما الـمِلك؛ فالـمُلك مِن الـمِلك، وليس العكس؛ وبناء على هذا التصور غير المألوف، تكون "أمانة المستودَعية" أمانة سياسية موصولة، لأنها ائتمان على الودائع، والودائع، لولا هذا الوصل، لصارت مجرد أملاك.

الأمانتان إحداهما عن الأخرى، إذ كل واحدة منها تنبني على الوصل بين ذينك العنصرين، فلما انفك العنصران، انفكت الأمانتان.

والجانب الثاني، **انفصال الأمانتين يتلازم مع انفصال المسلمين إلى طائفتين**؛ لما أضحت الأمانتان منفصلتين، استبدت بهما طائفتان عظيمتان من طوائف الأمة، كل واحدة منهما استقلت بواحدة من الأمانتين، إحداهما الطائفة التي نادت بالتحكيم، وهم لا يشكّلون إلا جزءا ممن صاروا يسمون فيما بعد بـ"أهل السنة"؛ وقد أطلقنا عليهم اسم "المحكّمة"؛ فالمحكِّمة هم الذين وَالَوْا معاوية، ونجد منهم من لا يعادي عليّا؛ والأخرى الطائفة التي تضرّرت من التحكيم؛ وهم لا يشكّلون إلا جزءا ممن باتوا يسمون فيما بعد بـ"الشيعة"، وقد أطلقنا عليهم اسم "المتظلمة"؛ فالمتظلّمة هم الذين وَالَوا عليّا، ونجد منهم من لا يعادي غيره من الخلفاء الراشدين.



الشكل 4

4.2. الفُرقة الائتمانية بين المحكِّمة والمتظلمة

هاهنا مفارقة أساسية يجب التوقف عندها، إذ تقوم في انقلاب الأمانتين في أيدي الطائفتين: المحكِّمة والمتظلمة؛ فلما ولي علي الخلافة، كان قصده الأول "إحكام سلطان القرآن"، وهذا السلطان يستوجب تولي "أمانة المسؤولية"، وهي، كما عُلم، أمانة الاختيارات الدينية الموصولة؛ بيد أن المتظلّمة، بدلا من أن يحملوا، تبعا لعليّ بها هم أولياؤه، "أمانة المسؤولية"، استقلوا، كما سيأتي بسط ذلك، بـ"أمانة المستودَعية"، وهي، كما ذُكر، أمانة الاحتفاظات السياسية الموصولة، حتى ولو أنهم لم ينتزعوا السلطة من خصومهم؛ ثم لما طلب معاوية بدم عثمان، مقدِّما نفسه على بني عثمان في هذا الطلب، كان قصده الأول هو "إدراك سلطان الحكم"؛ وهذا السلطان يستوجب تولي "أمانة المستودعية" التي هي، أصلا، أمانة سياسية موصولة؛ غير أن المحكّمة، بدلا من أن يحملوا، تبعا لمعاوية بها هم أولياؤه، "أمانة المستودَعية"، استقلوا بـ"أمانة المسؤولية" التي هي، أصلا، أمانة دينية موصولة؛ وبقيت هاتان الطائفتان تتصارعان إلى اليوم على أساس هذا الاستقلال المنقلب، إذ تولّت كل واحدة الأمانة التي لا تناسبها؛ فقد كان الأجدر بالمتظلمة الاشتغال بالدين الموصول، فإذا هم لا يبرحون يشتغلون بمظاهر السياسة ويَغلُون فيها، زاعمين الاستئثار بالحقيقة السياسية، حتى تعرَّضوا لشبهة التجرُّد من القيم الأخلاقية تجرُّد المتسيِّس المفصول منها؛ وكان الأجدر بالمحكِّمة الاشتغال بالسياسة الموصولة، فإذا هم لا يزالون يشتغلون بمظاهر الدين ويَغلُون فيها، زاعمين الاستئثار بالحقيقة الدينية، حتى تعرَّضوا لشبهة التجرُّد من القيم الروحية تجرُّد المتديّن المفصول منها؛ فلنبسط الآن الكلام في سمات هذا الانقلاب الائتماني الذي وقع فيه المحكِّمة والمتظلّمة معا.

1.4.2. المسؤولية المنفصلة عند المحكِّمة؛ لقد ذكرنا أن الوحدة التطابقية بين الأمانتين: "أمانة المسؤولية" و"أمانة المستودَعية" تحققت مع الرسول ﷺ، وأن الوحدة التلازمية بينهما تحقَّقت مع الخليفتين: أبي بكر وعمر، وأن التراخي دخل على الوصل بين الديني والسياسي في كل واحدة من الأمانتين مع عثمان، فاتحا الطريق إلى انفكاك أحد

الطرفين عن الآخر في عهد عليّ؛ وإذا كان التراخي من عمل عثمان، متأثرا بأقاربه، فإن الانفكاك لم يكن من عمل عليّ نفسه، بل من أنصاره الذين خالفوه وأعدائه الذين حاربوه؛ لكن يبقى أن الخلفاء الأربعة في تعاملهم مع الأمانة اشتركوا في تقديم "أمانة المسؤولية" على "أمانة المستودَعية"؛ ولم يكن تعلّق عليّ بـ"أمانة المستودَعية" إلا حرصا منه على كمال تحمُّله لـ"أمانة المسؤولية".

غير أن الموقف الذي سوف يتخذه المحكِّمة إزاء هذه الوحدة هو الفصل بين الأمانتين المذكورتين، والاستقلال بـ"أمانة المسؤولية"؛ فبعد انفضاض جموع المتحاربين جراء ما نتج عن التحكيم، أعلن معاوية، بصورة منفردة، تولِّيه الخلافة من مركزه في الشام، وطالب عليّا بالتنازل له، حتى إذا قُتل، طالب به ابنه الحسن؛ فلم تَعُد تعنيه، في الوضع الجديد، "أمانة المستودَعية" التي ادّعى تحمُّلها من قبل، مطالِبا بدم عثمان وبالقصاص من قتلته؛ إذ لم يثبت أنه تابع عليّا أو الحسن، بعد هذه التولية، بتهمة احتضانهما لقتلة عثمان أو تهمة التستر عليهم.

ولما استقلت "أمانة المسؤولية" عن "أمانة المستودَعية"، انتقلت من حال الاتصال إلى حال الانفصال؛ ولما كان أساس "أمانة المسؤولية" عنصرا دينيا هو "الاختيار"، فقد أدى استقلال هذه الأمانة إلى انقلاب هذا الأساس إلى ضده، وهو "الإجبار"؛ فيتبين أن "المسؤولية المنفصلة" مبناها على الإجبار، أي أن المسؤول المنفصل يُجبَر على ما كان مخيَّرا فيه، فضلا عن إجباره لغيره.

وحينئذ، لا عجب أن نجد أول مُحكِّم استقل بـ"أمانة المسؤولية"، وهو معاوية، يمارس الإجبار في صورتين اثنتين:

إحداهما، صورة فكرانية تَمثّلت في القول بـ"الجبرية الإلهية"؛ إذ وظف مفهوم "الجبر" في سياسته؛ والجبر عبارة عن نفي الأفعال عن العباد ونسبتها إلى رب العباد؛ وادّعى أن كل ما قام به من أعمال في نزاعه مع عليّ، خروجا وقتالا وانتزاعا للخلافة، لم يكن له فيه اختيار، وإنما كان قضاء وقدَرا؛ فقد قُدّر عليه القتال من غير إرادته، وقُضِي بالخلافة له من

غير سعي إليها[59].

والثانية، صورة سلطانية تمثلت في الظهور بـ"القهرية البشرية"؛ فمهما اتبع معاوية من أساليب الإغراء والخداع والعطاء لاستمالة القلوب واسترضاء الخصوم، ومهما ادعاه من "المؤاكلة الحسنة والمشاربة الجميلة" لمختلف الفئات، لم ينفع ذلك كله في التغطية على دفين نزعته القهرية في الأمور المصيرية؛ فحين كان الأمر يتعلق بأخذ البيعة لابنه يزيد، بدت هذه النزعة بأوضح صورها، إذ توعّد وهدّد أجلّاء الصحابة الذين رأوا في هذه البيعة خروجا عن الشرعية، بل ما كان ليتراجع عن سفك دماء الرافضين لها؛ فهذا قوله في خطبة له بالمدينة: "إنّي كنت أخطب فيكم، فيقوم إليَّ القائم منكم، فيكذبني على رؤوس الناس، فأحمل ذلك وأصفح، وإنّي قائم بمقالة، فأُقسم بالله لئن ردَّ عليَّ أحدكم كلمة في مقامي هذا لا ترجع إليه كلمة غيرها حتّى يسبقها السيف إلى رأسه، فلا يبقين رجل إلاّ على نفسه"؛ ثمَّ دعا صاحب حرسه بحضرتهم فقال: "أقم على رأس كلِّ رجل من هؤلاء رجلين مع كلِّ واحد سيف، فإن ذهب رجل منهم يرد عليَّ كلمة بتصديق أو تكذيب، فليضرباه بسيفيهما"[60]؛ وبهذا الصدد، نبدي الملاحظات الثلاث الآتية:

أولاها، أن الإجبار، بحكم تولُّده من التحوُّل إلى المسؤولية المنفصلة، ليس فعلا قاصرا على الخليفة يمارسه على من تأمَّر عليهم، وإنما هو حالة متعدية تشمل كل المحكَّمة بدون استثناء، خلفاء ورعايا، إذ أن العلاقات التي أضحت تربط بعضهم ببعض لا تتسع إلا للأمر والائتمار؛ ولا يقال بأن الخليفة يصدر عن إرادته فيما يأمر به، بينما غيره لا يصدر عن إرادته، ذلك لأن هذه الإرادة، بموجب هذا التحوّل في المسؤولية، تفقد تسديدها، فتسقط في الأهواء المجردة التي لا قِيم موجِّهة معها، إذ كل هوى يُسلِم إلى هوى أشد منه؛ والحال أنه لا اختيار مع الأهواء، فيكون المسؤول المنفصل، وهو يميل مع أهوائه، مجبَرا (بفتح الباء) على أمره بقدر ما هو مجبِر (بكسر الباء) لغيره.

---

(59) قال مخاطبا أصحابه في صفّين: "قد كان فيما قضاه الله أن ساقتنا المقادير إلى هذه البقعة من الأرض ولفت بيننا وبين أهل العراق، فنحن من الله بمنظر"، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 497.

(60) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج 3، ص 510.

والثانية، أن هذا الازدواج بين "الجبرية" و"القهرية" يجعل المسؤول المنفصل يطمع في أن يأخذ الناسُ قهريتَه على أنها جبرية، فيقبلون بها قبولهم بالقضاء والقدر، كأنها هو يساق سوقا إلى قهرهم؛ إذ لو أنه ترك ما سيق إليه أو تردّد فيه، لكان يحارب الأقدار وينازع الجبّار. فهو بمنزلة القاهر المقهور؛ وهكذا، فمما لا اختيار لمعاوية في قهر الناس عليه، بل قهر نفسه عليه، أمرُ تولية يزيد، فقد نزل قضاء محتوما غير مردود[61].

والثالثة، أن "القهرية" أوْلى من "الـمُلكية" بتحديد "الخلافة" بعد الخلفاء الراشدين؛ لقد اعتاد الدارسون أن يرُكّزوا، في عبارتهم المشهورة "الـمُلك العضوض"، على جانب "الـمُلك الموروث" من هذه الخلافة، بينما يجب التركيز على جانب "العضّ" فيه، إذ "الأمر العضوض" ما كان فيه عسف وظلم، والعسف أو الظلم مظهر للقهرية؛ ذلك لأن ما يُـميز المسؤولية المنفصلة ليس هو الـمُلك الموروث بقدر ما هو القهرية الحاصلة في هذا التوريث والعادمة للاختيار المميّز للمسؤولية المتصلة؛ أما الـمُلْكية، فهي متفرعة على القهرية، فكل قاهر مالك، وليس كل مالك قاهرا.

وهكذا، ظل انقلاب "المسؤولية المتصلة" إلى "المسؤولية المنفصلة"، أي انقلاب "الاختيار" إلى "الإجبار" هو الصفة المميزة، بل القانون الضابط لتاريخ المحكَمة طوال حكمهم، لا يخرمه استثناء بعض الفترات القصيرة من هذا الحكم؛ وليس هذا مقام تتبُّع الأطوار المختلفة لهذه الإجبارية، وإنما مقام بيان الأسباب الإجبارية التاريخية التي أفضت إلى حالة الاختلال في الوجهة التي دخل فيها مُحكَّمة النظام السعودي الحالي.

ومتى تأملنا هذا الاختلال في الوجهة في ضوء هذه الأسباب الإجبارية، ألفينا أنه يرجع إلى كون النظام السعودي لم يَعُد أمرُه بيده، بل صار في يد غيره، واقعا تحت نير الوصاية من حيث يظن أنه يُـمسك بزمام الولاية؛ فالقرارات التي يصدرها والمواقف التي يتخذها لا يحسم فيها بإرادته ومن تلقاء نفسه وباعتبار مصالحه الذاتية، وإنما بإملاء مواليه من أعداء

(61) كان معاوية يقول بشأن البيعة لابنه يزيد: "أَمْرُ يزيد قضاء وليس للعباد الخيرة من أمرهم"، ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج 1، ص 183.

الأمة، وباعتبار مصالحهم في الهيمنة على بلاد المسلمين.

وهذا يعني أن وقوع النظام السعودي في اختلال الوجهة ناتج عن كون الأعداء سلبوه إرادته، وأحلوا محلها إرادتهم؛ ومن سُلبت إرادته، فقَدَ، بالضرورة، القدرة على التوجه، ناهيك عن كمال التوجه إلى القبلة؛ وسلبُ الإرادة عبارة عن إجبار؛ فيتبين أن سَلْب الإرادة إن هو إلا الصورة التي اتخذها، في النظام السعودي الحالي، الإجبارُ القديم الموروث عن الفُرقة الائتمانية وانفصال أمانة المسؤولية، هذه الفرقة والانفصال اللذان تسبَّبت فيهما أحداث صفّين ونتائج التحكيم.

2.4.2. المستودعية المنفصلة عند المتظلمة؛ لقد اجتذب الجانبُ المستودَعي من حياة عليّ المتظلمة من شيعته؛ حسبك شواهد على هذا الجانب ما يلي:

- أن الرسول ﷺ، لما عزم على الهجرة إلى مكة، استودع عليّا ودائع للناس استودعوها إياه لنزوله عندهم منزلة الأمين ولـمّا يَصدع بعدُ بدعوته، كما استودعه وصايا كانت عنده، وأمره أن يقيم بمكة بعده إلى حين أن يؤدي الودائع إلى أهلها، بل إن الرسول استودعه فراشه ليبيت فيه مكانه، بل استودعه بُردته ليتسجّى بها في مبيته.

- أنه آثر أن يستودعه العيال: صبيانا ونساء، مستخلفا إياه على المدنية يوم خروجه إلى غزوة تبوك، على أن يكون ظهيرا له في هذه الغزوة؛ وقد حرِص الرسول على أن ينبّهه إلى أن الودائع التي أضحت في ذمته ترقى إلى رتبة الودائع التي يُؤتمن عليها الأنبياء، قائلا: "أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي"؛ فودائع النبي كدعوته سواء بسواء، إذ "المستودعية" و"المسؤولية" لديه متطابقتان؛ فلا فرق إذن بين مستودعية عليّ في المدينة، وقد أُنزل منزلة هارون، ومسؤوليته في تبوك، حتى ولو لم يحضرها.

- أنه استودعه الراية في غزوة خيبر عن افتكار واختيار ومحبة، إذ قال: "لأعطين الراية غدا لرجل يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله، فيفتح الله على يديه"؛ وقد تطلع كل صحابي أن يكون ذلك الرجل؛ والغالب في الاستيداع أن يكون عن اضطرار أو احتياج، والاستيداع مع الاختيار ينقل المستودَعية إلى شقّ المسؤولية، لأن الاختيار أساسها، ناهيك

عن الاستيداع مع المحبة؛ فحينها، تصبح المستودَعية عين المسؤولية؛ والشاهد على هذا التطابق أن عليّا أبلى يومها بلاء مشهودا، على الرغم مما كان قد ألـمّ به من داء في عينيه.

لهذا، جعل المتظلمة هذا الجانب المستودَعي لعليّ في أساس تشيّعهم وتقرُّبـهم[62]؛ فهذا قبس من الدعاء الذي عليهم أن يتلوه عند زيارتهم لقبره: "السلام عليك يا ولي الله، يا حجة الله، يا خليفة الله، يا عمود الدين، يا وارث النبيين [...]، يا صاحب العصا والميسم، يا أمير المؤمنين [...] أشهد أنك حجة الله على خلقه، وشاهده على عباده، وأمينه على علمه ومستودَع أسراره، ومعدن حكمته وأخو رسوله".

من هنا، صاروا يعتقدون أن الرسول ﷺ استودع الأئمة أحكام الشريعة وأسرارها، كل إمام يَعهد بها إلى خَلَفه لكي يبثها في الوقت الذي يناسبها، بحيث ينزل كلامهم منزلة كلام النبي، ولا كلام أحق بالإيداع من هذه الأحكام والأسرار الإلهية، حتى لا يطرأ عليها ما يطرأ على كلام البشر من الأعراض؛ وبقدر ما تكون هذه الصفة الاستيداعية حافظة للشريعة، تكون كذلك عاصمة للأئمة، إذ تُؤمِّنهم من جهة الخطإ والسهو والتغيير والتبديل، مورِّثة إياهم خصوصية النبي من جهة التبليغ، وهي العصمة.

وباتوا يظنون أن إيداع العلم محصور في الأئمة، لأنهم أُودِعوا في نفوسهم استعدادات قُدُسية تجعل علمهم علما مطلقا غير محدود ينفذون به إلى معاني القرآن وأسراره بما لا يستطيع غيرهم، كما تجعله معرفة لدُنية غير حسية ينفذون بها إلى عالم الغيب ويقدرون على الإتيان بالمعجزات، فضلا عن الكرامات[63]؛ وبهذا، فهُم، كما قيل، "خزَنة علم الله".

بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك، فأنزلوا أئمتهم منزلة ودائع الله في أرضه، ائتُمِن الناس عليها؛ فيلزم هؤلاء أداء حقوق هذه الأمانة التي ينبغي أن يقدِرُوها حق قدرها، إذ ليست مجرد أمانة، بل هي "أمانة على الأمانة"؛ فقد ائتمن العباد، في ائتمانهم على الأئمة، على الأمانة نفسها؛ فهذا قول محمد الباقر لا مزيد عليه وضوحا: "نحن شجرة النبوة، وبيت الرحمة،

(62) لا يهمنا هاهنا التحقيق في صحة ما ورد من روايات في هذا الشأن بقدر ما يهمنا تداولها بين جمهور المتظلمة.

(63) انظر المعجزات الكثيرة التي نسبوها إلى الإمام الكاظم.

ومفاتيح الحكمة، ومعدن العلم، وموضع الرسالة، ومختلف الملائكة، وموضع سر الله، ونحن وديعة الله في عباده، ونحن حرم الله الأكبر، ونحن ذمة الله، ونحن عهد الله، فمن وفى بعهدنا فقد وفى بعهد الله، ومن خفرها فقد خفر ذمة الله وعهده"[64].

وبناء على هذا الشعور القوي بالخاصية الاستيداعية للأئمة، علما وماهية، نسب المتظلّمة الإمامة إلى الأطفال من ذريتهم؛ فالطفل الإمام استُودع نورانية إلهية لا يضطر معها إلى تحصيل العلم، ولا إلى انتظار سن الرشد؛ فمحمد بن الحسن العسكري ثبتت له الإمامة وهو، بحسب بعض الروايات، لـمّا يتجاوز الخامسة من عمُره، بل ثبتت له صفة المهدي المنتظر الذي سوف يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا؛ وليس هذا فحسب، بل إن هذا الإمام أضاف إلى مستودَعية علمه، بموجب غيبته الكبرى، مستودعية ثانية، وهي مستودَعية وجوده، إذ أُودِعت ذاتُه مستودَعا في الأرض لا تُعلَم سعته ليبقى فيه زمنا لا يُعلم أجله.

لئن ظل المتظلمة ينسبون إلى أئمتهم "أمانة المستودعية"، فقد وقعوا فيما وقع فيه المحكِّمة من الفصل بينها وبين "أمانة المسؤولية"؛ فإذا كان هؤلاء قد استقلوا بـ"أمانة المسؤولية"، فقد استقلوا هم بـ"أمانة المستودعية"؛ ولما حصل هذا التحول في موقفهم من "أمانة المستودَعية"، أُخرجت عن وصف الاتصال إلى وصف الانفصال؛ ولما كان الأساس الذي تنبني عليه "أمانة المستودعية" عنصرا سياسيا، وهو "الاحتفاظ"، فقد أدى انفصال هذه الأمانة إلى انقلاب هذا الأساس إلى ضده، وهو "الاحتياز"؛ فيتبين أن "المستودَعية المنفصلة" مبناها على الاحتياز، أي أن المستودَع المنفصل ينسُب إلى نفسه ما استودُع إياه كما لو أضحى المؤتَمنُ مالكا لما ائتُمن عليه؛ وقد تجلى هذا التوجه الاحتيازي للمتظلمة في تحوُّلهم إلى التعلق الشديد بالتركات المادية التي خلَّفها آل البيت، وبلغ تأثير هذا التوجه في نفوسهم إلى الحد الذي جعل بعض مبادئهم العقدية تتخذ، هي الأخرى، صورا احتيازية.

فقد ادعوا حيازة آثار آل البيت وبقايا مما تركوه، باعتبارها شواهدَ على أحقية أئمتهم

(64) أحمد الكاتب: التشيع السياسي والتشيع الديني، ص 85.

بالخلافة؛ فقد ذكروا أن مما استودعه الرسول ﷺ عليّا الخاتم والدرع والمغفر والقضيب والسيوف والأقمصة والقلانس والنعال والبغلتين والفرسين والحمار[65]؛ وأن عليّا كان يركب بغلة الرسول ﷺ، الشهباء، ويلبس درعه في معركة الجَمل؛ وأن جعفر الصادق، رضي الله عنه، كان يمتلك خاتم الرسول ﷺ وسيفه ودرعه؛ ونسبوا إليه أنه قال: "إن لديه سيف رسول الله ﷺ ودرعه ولامّته ومغفره، وأن عنده خاتم سليمان والطست الذي كان يقرّب بها موسى القربان، وأن عنده التابوت التي جاءت بها الملائكة تحمله، والسلاح الذي من صار إليه أوتي الإمامة"[66]؛ كما نسبوا إليه القول: "مَثَل السلاح فينا كمثل التابوت في بني إسرائيل، كانت بنو إسرائيل في أي بيت وجد التابوت على أبوابهم أوتوا النبوة؛ ومن صار إليه السلاح منا أوتي الإمامة"[67].

وذكروا كذلك أنهم ورثوا عن عليّ "الجامعة" أو "الصحيفة" أو "الجفر"، وعن فاطمة الزهراء، رضي الله عنها، مصحفها؛ وكذلك ورثوا عن الحسين، رضي الله عنه، الكتب والوصية كما في قول الإمام محمد الباقر: "إن الحسين لما صار إلى العراق استودع أم سلمة رضي الله عنها الكتب والوصية، فلما رجع علي بن الحسين دفعتها إليه"؛ وقوله أيضا: "إن الحسين أوصى إلى ابنته الكبرى فاطمة وسلّمها كتابا ملفوفا ووصية ظاهرة، وإن فاطمة

---

(65) نُسب إلى جعفر الصادق قوله بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم خاطب عليا: "يا علي يا أخا محمد أتنجز عدات محمد وتقضي دينه وتقبض تراثه؟ فقال: نعم بأبي أنت وأمي ذاك عليَّ ولِيَ، قال: فنظرت إليه حتى نزع خاتمه من إصبعه فقال: تختّم بهذا في حياتي، قال: فنظرت إلى الخاتم حين وضعته في إصبعي فتمنيت من جميع ما ترك الخاتم.ثم صاح يا بلال عليّ بالمغفر والدرع والراية والقميص وذي الفقار والسحاب والبرد والأبرقة والقضيب... ثم دعا بزوجي نعال عربيين جميعا أحدهما مخصوف والآخر غير مخصوف، والقميصين: القميص الذي أسري به فيه والقميص الذي خرج فيه يوم أحد، والقلانس الثلاث: قلنسوة السفر وقلنسوة العيدين والجُمَع، وقلنسوة كان يلبسها ويقعد مع أصحابه. ثم قال: يا بلال علي بالبغلتين: الشهباء والدلدل، والناقتين: العضباء والقصوى، والفرسين: الجناح كانت توقف بباب المسجد لحوائج رسول الله (ص) يبعث الرجل في حاجته فيركبه فيركضه في حاجة رسول الله صلى الله عليه وسلم وحيزوم وهو الذي كان يقول: أقدم حيزوم، والحمار عفير فقال: أقبضها في حياتي". الكليني، الكافي، كتاب الحجة، باب ما عند الأئمة من سلاح رسول الله.

(66) أحمد الكاتب: التشيع السياسي والتشيع الديني، ص 273.

(67) أحمد الكاتب: تطور الفكر الشيعي، ص 39 وما تلاها.

دفعت الكتاب إلى علي بن الحسين، ثم صار والله ذلك الكتاب إلينا"(٥٤).

ثم إنهم اتخذوا الأضرحة والمراقد والقبور، تعظيما للأئمة وتقرُّبا بهم، وأقاموا - ولا يزالون - المواسمَ والطقوس والمشاهد الحسينية، إحياء لدامي الذكريات وجسام الأحداث؛ وكل هذه الأبنية والأعمال تنمّ عن مدى استبداد الروح الاحتيازية بقلوبهم، فما هي إلا وسائل ومظاهر يراد بها تثبيت الذاكرة، علما بأن الذاكرة عبارة عن المستودع أو الحيّز الذي يضمُّ صور الماضي ويحفظها؛ وهكذا، فكلما زاروا هذه الأماكن المقدَّسة وأتوا بهذه الأعمال في مناسبات تذكارية محدَّدة، فكأنهم يستخرجون المحفوظات من حوافظها والـمَحوزات من حيّزاتها.

وليس هذا فقط، بل إن هذا التوجه الاحتيازي للمتظلمة يظهر حتى في مبادئهم العقدية نفسها، نذكر منها مبدأ الوصية والنص على الإمام؛ فلا يموت الإمام، حتى يوصي بمن يَـخلُفه؛ و"الوصية" و"النص" أدل الوسائل على عملية إيداع الكلام في حيّزات؛ فالغالب فيهما أن يكونا كلاما ملفوظا تحفظه الذاكرة أو مكتوبا تسجله الوثيقة ويحضره شاهد فأكثر؛ و"الذاكرة" و"الوثيقة" و"الشهادة" وسائل احتياز الكلام بامتياز؛ والثاني، مبدأ الغيْبة؛ وجعلوا الغيبة غيبتين: صغرى وكبرى؛ ومعلوم أن الغيبة هي اختفاء الإمام الثاني عشر، وهذا الاختفاء لم يكن وفاة، ولا رفعا إلى السماء، وإنما كان تواريا في "سرداب"، أي نفق تحت الأرض، فأشبه هذا النفقَ المستودَع، إذ المستودَع حيّز يُوارَى فيه ما يتعيّن حفظه، وهذا الإمام يبقى محفوظا في السرداب إلى حين خروجه؛ والثالث، مبدأ التقية؛ وقد غالوا في التقية حتى نسبوا إلى جعفر الصادق القول بـ"أن تسعة أعشار الدين في التقية، ولا دين لمن لا تقية له"؛ ولا يخفى أن الذات، في التقية، تقيم مع نفسها علاقة حيازية، إذ تُنزل باطنها منزلة الحيز؛ فيتأتى لها، حينذاك، أن تودع فيه الحقائق التي ترى ضرورة سترها، مخافة أن يلحقها من إظهارها ضرر لا تطيقه، بل إن هذه الصفة الاحتيازية للتقية هي التي تميزها من النفاق، فالمنافق لا يُودع نفسه شيئا، وإنما يودِّعها، تقلّبا بين وجهيه.

---

(٥٤) الكليني، الكافي، كتاب الحجة، باب الإشارة والنص على علي بن الحسين.

من هنا، بات انقلاب "المستودَعية المتصلة" إلى "المستودعية المنفصلة"، أي انقلاب "الاحتفاظ" إلى "الاحتياز" هو الصفة المميزة، بل القانون الضابط لتاريخ المتظلمة طوال صراعهم مع المحكّمة[69]؛ وليس هذا موضع تعَقُّب الأطوار المختلفة لهذه "الاحتيازية". وإنما موضع بيان ما هي الأسباب الاحتيازية التاريخية التي أدت إلى حالة الاغترار بالقدرة التي دخل فيها متظلّمة النظام الإيراني الحالي.

ومتى تأملنا هذا الاغترار بالقدرة في ضوء هذه الأسباب الاحتيازية، وجدنا أنه ناتج عن الشطط في الإرادة؛ فهذا النظام لا يعتقد أن إرادته أقوى من أن تكسرها أية إرادة أخرى فحسب، بل يدَّعي أن بمقدور إرادته أن تُوجِّه إرادات الآخرين وتُغيّرها بحسب أهدافها الثورية، بل بمقدورها أن تورّث الإرادة لمن لا يملكها منهم، لأنه تنازَل عنها لغيره، تقرُّبا إليه أو طمعا فيه؛ لذلك، يبدو هذا النظام وكأن إرادته تتسلَّط على ما سواها من الإرادات أو كأنه يجعل من إرادته مقياسا لكل إرادة؛ والحال أن الإرادة هي ملكة الحيازة بامتياز كما أن اليد أداة الحيازة بامتياز؛ فهي عبارة عن الطاقة الداخلية التي تتجه إلى إنجاز الأفعال، ولا إنجاز بغير احتياز؛ إذ لا يُنجز الفعلَ إلا القادرُ على التصرف، ولا تصرُّف بغير تملُّك؛ فيتبين أن شطط الإرادة إن هو إلا الصورة التي اتخذها، في النظام الإيراني، التوجه الاحتيازي الموروث عن الفُرقة الائتمانية وانفصال المستودعية الذي اختص به المتظلمة.

حاصل القول في هذا الفصل هو أن الحل الائتماني للصراع بين النظامين السعودي والإيراني يوجب إحداث ثورة أخلاقية فيهما تتمثل في تخليق الفقه بالنسبة للنظام السعودي وتخليق السياسة بالنسبة للنظام الإيراني؛ ويتطلب التخليقُ الائتماني اعتبار الأمانة ذات شقين هما: "أمانة المسؤولية" و"أمانة المستودَعية؛ وقد تقلب هذا التخليق عبر التاريخ الإسلامي

(69) لا يخرم هذا القانونَ استثناءُ بعض الفترات من الحكم؛ حقا لقد قام بعض أئمتهم وأنصارهم بثورات متعاقبة، طلَبا لاسترجاع حقهم في الخلافة وتحمُّل أمانة المسؤولية، بدأوها بثورتهم المشتركة مع آل العباس على بني أمية؛ ومعلوم أن أغلب هذ الثورات باءت بالفشل الذريع وتلتها مطاردة شرسة لرؤسائها في كل مكان، استئصالا لهم؛ وحسبك ما جرى لأئمتهم الاثني عشر بأجمعهم من أشكال التغييب، إن قتلا أو سجنا أو تسميما أو نفيا أو اختفاء؛ فما وَسِع المتظلّمة إلا مزيد التعلق بـ"أمانة المستودَعية"، مستغنين بها عن "أمانة المسؤولية".

في أطوار، أولها، التطابق بين الأمانتين الذي شهده العهد النبوي؛ والثاني، التلازم بينهما من جانب واحد الذي شهده عهد أبي بكر وعهد عمر، حيث واجه الخليفتان ابتلاء تأسيسيا يقتضي حفظ الوحدة بين الأمانتين التي أقامها الرسول ﷺ؛ والثالث، التراخي في كل وحدة من الأمانتين في عهد عثمان، إذ واجه ابتلاء ثانيا يقتضي ترتيب العلاقة بين الديني والسياسي؛ والرابع، الفصل بين الديني والسياسي في عهد عليّ الذي واجه نفس الابتلاء وإن لم يكن هذا الفصل من فعله؛ والخامس الفصل بين الأمانتين مع المحكِّمة والمتظلّمة، إذ استأثرت المحكِّمة بـ"أمانة المسؤولية" استئثارا أخرج "المسؤولية" من وصف الاختيار إلى وصف الإجبار؛ كما استأثرت المتظلمة بـ"أمانة المستودَعية" استئثارا أخرج "المستودعية" من وصف الاحتفاظ إلى وصف الاحتياز؛ وقد ورث النظام السعودي عن المحكّمة وصف الإجبار الذي وقع عليه كما وقع على المجتمع، إذ تنازل لأعداء الأمة عن إرادته، معتبرا إياهم حلفاء، فاختلت وجهته؛ والاختلال الإجباري في الوجهة آفة تجعل هذا النظام التحكيمي يَفقد الحق في حماية قبلة المسلمين؛ كما ورث النظام الإيراني عن المتظلمة وصف الاحتياز، إذ أبدى شططا في إرادته، فاغتر بقدرته؛ والاغترار الاحتيازي بالقدرة هو، الآخر، آفة تجعل النظام التظلمي يَفقد الحق في بناء الوحدة الإسلامية؛ فلنمض الآن إلى بحث السبل الائتمانية التي قد تُخرج هذان النظامان المتصارعان من هاتين الآفتين، وتُمكِّنهما من الحق الذي يدعيانه، إن حماية للقبلة أو بناء للوحدة.

الفصل الرابع

مرابطة الفقيه والسياسي

ثغر الصراع الإسلامي الإسلامي

- 3 -

ليس بإمكان النظام التحكيمي السعودي أن يتوصل، بوسائله، إن تبشيرا بالوهابية أو تبذيرا للثروة، إلى حماية قبلة المسلمين، وذلك لدخول "آفة الاختلال في الوجهة"عليه، لأن حلفاءه سلبوه إرادته وردّوه إلى الحالة الإجبارية التي نتجت عن استقلال المحكّمة بأمانة المسؤولية؛ كما أنه ليس بإمكان النظام التظلُّمي الإيراني أن يتوصل بوسائله، إن تبشيرا بالخمينية أو تصديرا للثورة، إلى بناء وحدة المسلمين، وذلك لدخول "آفة الاغترار بالقدرة" عليه، لأن الشطط اعترى إرادته وردَّه، هو الآخر، إلى الحالة الاحتيازية التي نتجت عن استقلال المتظلمة بأمانة المستودعية؛ وواضح أن ذينك المقصدين: "حماية القبلة" و"بناء الوحدة" يرجعان إلى مقصد واحد هو "إرادة رئاسة الوحدة الإسلامية"، فكل من النظامين المذكورين يريد أن يستأثر لنفسه بقيادة العالم الإسلامي؛ فلنوضح الآن كيف أنه لا واحد منهما يستطيع أن يحقق الوحدة الإسلامية على شروطها الائتمانية، وأنهما يحتاجان إلى إحداث تحوُّل أخلاقي جذري فيهما.

1. تنازع رئاسة الوحدة الإسلامية بين النظامين السعودي والإيراني

يتصور النظام التحكيمي السعودي الوحدة الإسلامية على أنها "وحدة دينية"، ويتصور هذه الوحدة الدينية على أنها وحدة فقهية، كما يتصور هذه الوحدة الفقهية على أنها وحدة تقنُّنية؛ وقد اتضح كيف أنه يتعين على هذا النظام ترك هذا التصور الفقهي التقنُّني للوحدة الدينية؛ كما اتضح أنه يخضع للقانون الائتماني لتاريخ المحكِّمة الذين استأثروا بأمانة المسؤولية، وهو "انقلاب الاختيار الديني إلى الإجبار الديني"؛ وبهذا، تنحصر المسؤولية التي يتحملها في "المسؤولية المنفصلة" التي لا مكان فيها إلا للإجبار؛ يترتب على هذا أن الوحدة الدينية التي يريد هذا النظام أن يقودها هي "وحدة دينية إجبارية"، وليست "وحدة

دينية اختيارية " كما توجبها "أمانة المسؤولية المتصلة"؛ وهذا يعني أن العالم الإسلامي، برئاسة النظام التحكيمي السعودي، سوف يتحوَّل إلى شبكة كبرى من العلاقات الأمرية والائتمارية التي لا تنفك تتنامى وتتداخل، حتى تسع المسلمين كلهم.

وأما النظام الإيراني، فإنه يتصور الوحدة الإسلامية على أنها "وحدة سياسة"، ويتصور هذه الوحدة السياسية على أنها وحدة إمامية، كما يتصور هذه الوحدة الإمامية على أنها وحدة تحكُّمية؛ وقد تبيَّن كيف أنه يتعين على هذا النظام ترك هذا التصور الإمامي التحكُّمي للوحدة السياسية؛ كما تبيّن أنه يخضع للقانون الائتماني لتاريخ المتظلمة الذين استأثروا بأمانة المستودعية، وهو "انقلاب الاحتفاظ السياسي إلى الاحتياز السياسي"؛ وبهذا، تنحصر المستودَعية التي يتحملها في المستودَعية المنفصلة التي لا محلَّ فيها إلا للاحتياز؛ يترتب على هذا أن الوحدة السياسية التي يريد هذا النظام التظلمي أن يقودها هي "وحدة سياسية احتيازية"، وليست "وحدة سياسية احتفاظية " كما توجبها "أمانة المستودَعية المتصلة"؛ وهذا يعني أن العالم الإسلامي، برئاسة النظام الإيراني، سوف يتحوَّل إلى شبكة كبرى من العلاقات الاحتيازية التي لا تنفك تتكاثر وتتداخل، حتى تسع المسلمين جميعا.

من ثَـمَّ، يتضح أنه ليس بوسع النظامين المذكورين أن يحققا الوحدة الائتمانية للأمة، لأن هذه الوحدة ينبغي أن تكون اختيارية، وهو شرطٌ لا يمكن أن يوفي به النظام السعودي، لأن كل ما يستطيع أن يَتوصَّل إليه هو إقامة وحدة إجبارية؛ كما أن الوحدة الائتمانية ينبغي أن تكون وحدة احتفاظية، وهو شرطٌ لا يُمكن أن يوفي به النظام الإيراني، لأن كل ما يستطيع أن يَتوصَّل إليه هو إقامة وحدة احتيازية.

وإذا تقرَّر أن عقبة النظام السعودي في تحقيق الوحدة الائتمانية هي "الإجبار الديني"، ظهر أن "الإجبار الديني" هو الثغر الذي ينبغي أن يرابط فيه "الفقيه التعرُّفي"، وقد تقدم أن الفقيه التعرفي هو الذي يردُّ الأحكام الشرعية إلى القيم الأخلاقية التي تحتها؛ وإذا تقرر كذلك أن عقبة النظام الإيراني هو "الاحتياز السياسي"، ظهر أن "الاحتياز السياسي" هو الثغر الذي ينبغي أن يرابط فيه "السياسي التقرُّبي"؛ وقد سبق أن السياسي التقربي هو الذي

يردُّ أعماله التدبيرية إلى ربّه، متخلّقا بوصف العبد المحتكم إليه في شؤونه، لا بوصف السيِّد المتحكِّم في شؤون خَلْقه.

ويشترك المرابطان الأخلاقيان: "الفقيه التعرفي" و"السياسي التقربي" في الأخذ بمبدأين عامين هما: "مبدأ المؤانسة" و"مبدأ التحرر".

1.1. مبدأ المؤانسة

لقد غلب على المحللين الاعتقاد بأن الصراع بين النظامين السعودي والإيراني ناتج عن "روح المطايفة" التي استبدت بهما، فذهبوا إلى أن هذا الصراع لا يُـمكن تجاوزه إلا بتثبيت "روح المواطنة" في الأمة؛ إذ المواطنة، في نظرهم، قيمة وسيرة تتسامى على الفروق الطائفية؛ أما نحن، فرأينا، كما أسلفناه، أن المواطنة تستبدل، بالفروق العرقية والدينية، الفروق المكانية والجغرافية؛ فلا تقل المواطنة عن المطايفة إثارة للنزاعات والأحقاد والاقتتال؛ والفرق بينهما هو أن النظام السياسي الحديث أضحى يقبل بحدود المكان، ولا يقبل بحدود الإيمان؛ والحال أن هذا النظام الجديد ليس حقيقة لا تتزلزل ولا قدَرا لا يرتفع، بل يجوز أن يَـحلّ مكانه نظام سياسي لا يقبل بحدود المكان، واضعا حدودا أخرى تعلوها؛ ولعل طلائع هذا النظام المجاوز لقيود المكان بدأت تلوح في الأفق.

ونحن لا نرى حدودا للوحدة الائتمانية إلا الحدود الأخلاقية للإنسان، ومِثْل هذه الحدود تتسع للعالم كله؛ فحيثما وُجد الإنسان، فثمة "أخلاقُ معروفٍ"[1]، وهي حدوده، وبما أن الإنسان موجود في كل مكان في العالم، فالعالم بأسره هو حدوده؛ وعلى هذا، نستبدل بالمواطنة مفهوما جديدا، وهو "المؤانسة"؛ والمراد بها كون الإنسان يرتبط ارتباطا أخلاقيا بأخيه الإنسان في أي مكان، متجاوزا حدود الأوطان والدول التي تقيَّدت بعَرَض الحدود الجغرافية، جاعلة من هذا العرض المكاني صفة قومية جوهرية؛ لذا، صحّ، من هذه الجهة، أن نجعل لـ"المؤانسة مرادفا هو "المخالقة"، لأنها عملية تبادل التخليق بين الناس عبر العالم.

(1) "المعروف" هو القدر من الأخلاق الذي تشترك فيه الإنسانية جمعاء.

ولما كان "الفقيه التعرفي" و"السياسي التقرُّبي" يأخذان بمبدإ المؤانسة، فقد لزم أن تكون مرابطتهما الأخلاقية مجاوِزة للحدود الجغرافية، فضلا عن الحدود الطائفية؛ وهكذا، فلا يتقيد الثغران اللذان يرابطان فيهما، وهما على التوالي: "الإجبار الديني" و"الاحتياز السياسي" بالحدود الجغرافية للنظامين السعودي والإيراني بقدر ما **يتعقبان الآثار الأخلاقية التي يتسبَّب فيها هذان النظامان على نطاق العالم بأسره**، لاسيما وأنهما لا ينكتَّمان على إرادتهما تـجاوزَ هذه الحدود المكانية؛ فالمرابط المؤانِس، فقيها كان أو سياسيا، يجتهد في دفع الأذى الذي يأتي من هذا الثغر أو ذاك، معتبرا الضرر الذي يوقعه بقيم الإنسان من حيث هو إنسان، وليس من حيث هو مُطايِفٌ أو مواطن في هذا النظام أو ذاك.

2.1. مبدأ التحرر

لعل التحرر هو الصفة العامة التي لا يشك أحد في كونها أساس العمل الإنساني في الحياة، فلا يأتي الإنسان ما يأتي إلا لكي يتحرّر من العوارض، بدءا بحاجاته وانتهاء بعاداته، مرورا بألوان التسلط التي قد يتعرض لها، إلا أن ينزل عن رتبته، حتى إنه ليس له من التأنيس إلا بقدر تحرُّره من هذه العوارض، **فيكون التحرّر هو الوجه الذي يتخلق به الإنسان**، ما دام التخلق هو ماهيته؛ لذلك، فإن الشغل الشاغل للفقيه التعرفي والسياسي التقربي هو **إقامة أخلاق التحرر في مؤسسات النظام**؛ وهكذا، فإن الثغرين اللذين هما مجال اشتغالها يتطلبان تحرير النظامين من عقبتيهما الأصليتين، وهما: "الإجبار الديني" الذي هو الأصل في اختلال الوجهة، و"الاحتياز السياسي" الذي هو الأصل في الاغترار بالقدرة؛ وتحريرهما من هاتين العقبتين إنما هو العمل على تخليقهما.

ولما كان "الإجبار الديني" الذي يعاني منه النظام السعودي يتجلى في سلب الآخر لإرادته، تولى الفقه التعرفي تزويده بـ"**أخلاق التحرر من الآخر**"؛ ومتى استطاع أن يتحرّر من عائق الآخر، تـحوَّل إلى **نظام مؤانِس يُقَدِّر الإنسان الذي في كيان الذات**، أي في كل فرد من أفراد مجتمعه؛ ولما كان "الاحتياز السياسي" الذي يعاني منه النظام الإيراني يتجلى في شطط إرادته، تولَّى السياسي التقربي تزويده بـ"**أخلاق التحرر من الذات**"؛ ومتى استطاع

أن يتحرر من عائق الذات، تـحوَّل إلى نظام مؤانِس يُقَدِّر الإنسان الذي في كيان الآخَر، أي في كل فرد من أفراد المجتمعات الأخرى.

2. النظام السعودي والفقيه التعرفي

يتصدى الفقيه التعرفي، بالاستناد إلى المبدأين المذكورين: "مبدأ المؤانسة" و"مبدأ التحرر"، للحالة الإجبارية التي تلازم النظام السعودي؛ وقد ذكرنا أن هذا النظام نظام صفّيني تحكيمي، وأن النظام التحكيمي يستقل بالمسؤولية المنفصلة، كما ذكرنا أن المسؤولية تتأسس، أصلا، على العنصر الديني الذي هو "الاختيار"، وأن انفصالها، بعد التحكيم، عن المستودَعية أدى إلى انقلاب "الاختيار" الذي يُـميز أصلها الديني إلى "إجبار"؛ وقد اتخذ هذا الإجبار في النظام السعودي صورة عامة، لا تكاد مؤسسة من مختلف مؤسساته تخلو من أسبابه أو آثاره.

ويرجع ذلك إلى أن هذا النظام لم يتخذ نفسه حاميا لوجوده وضامنا لبقائه، وإنما اتخذ، لبلوغ هذا الغرض المصيري، الآخَر، فأضحى هذا الآخر أقرب إليه من نفسه، حائلا بينه وبينها؛ وهذا الآخر ليس "الآخر القريب" باعتباره إنسانا مختلفا يُتعرَّف إليه، وإنما "الآخر البعيد" باعتباره عدُوّا شهدت الأمة جمعاء بعداوته؛ ولما صار هذا النظام يَتوسَّط بالآخر العدو في حفظ وجوده وبقائه، لم يَعد قادرا على الاهتداء في أموره، بل لم يَعُد يعرف كيف يوجِّه نفسه، فبات لا يستطيع أن يُـميّز مقصده من مقصد غيره، ولا ما ينفعه مما يضره، ولا من يواليه ممن يعاديه، مسلّما أمره بالكلية إلى الآخر، إذا أمره ائتمر وإذا نهاه انتهى؛ وواضح أن هذا الائتمار والانتهاء ينقلان العلاقة بين الطرفين من رتبة التعامل المصلحي بينهما إلى رتبة التعامل التعبدي، إذ ينزل فيه الآخر منزلة الرب الآمِر وينزل فيه النظام منزلة المربوب المطيع(2)؛ أي أن النظام أضحى يتعبَّد للآخر؛ وليس مع هذا التعبد إلا نهاية الذلة؛ وواجب الفقيه التعرفي هو، على وجه التعيين، أن يُـخرج النظام السعودي من التعبد للآخر

---

(2) تأمل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ألم يُحلُّوا لكم الحرام، ويحرموا عليكم الحلال، فأطعتموهم؟"، قال: بلى، فقال: "تلك عبادتكم إياهم".

إلى التعرف إلى ربّ الآخر.

ويقتضي هذا الإخراج أن يقوم الفقيه التعرُّفي بعمليتين متكاملتين، أولاهما، أن ينقل هذا النظام من الديني المنفصل إلى الديني المتصل؛ والأخرى، أن ينقله من الفقه التقنُّني إلى الفقه التعرفي.

1.2. نقل النظام السعودي إلى الديني المتصل

لقد مضى أن المحكِّمة استأثروا بـ"المسؤولية" على اعتبار أنها "أمانة إقامة سلطان الدين"؛ فالدين هنا هو مدار هذه الأمانة، بحيث لا مسؤولية بغير دين، ولا دين بغير سلطان، أي بغير سياسة؛ فالديني، في الممارسة الإسلامية للمسؤولية، يجب أن يَـحْفظ، على الدوام، صلته بالسياسي، لا بمعنى توظيف الدين للأغراض السياسية، ولا بمعنى تولي رجال الدين أمور السياسية، وإنما بمعنى أن السياسي يلزم من الديني.

وعلى هذا، فإن النظام السعودي، كأي نظام إسلامي آخر، ينبغي أن يكون نظاما دينيا بهذا المعنى، أي مولِّدا للسياسي، أي ينبغي أن يكون فقهه متصلا؛ إلا أن الواقع يدُلّ على خلاف ذلك ولو أن هذا النظام يُصرُّ على أنه لا نظامَ إسلاميَّ يتقدّمه في تطبيق شريعة الإسلام وحماية قبلة المسلمين؛ والشاهد على ذلك أن أسباب السياسة التي يأخذ بها ليست - بحكم واقع توسُّله بالآخر (غير المسلم) في تثبيت سلطانه - متولّدة من الدين الإسلامي نفسه، وإنما مأخوذة من هذا الآخر الذي لا يخلو إما أنه اقتبسها من دينه، متسترا على أصلها الديني أو ابتدعها من عنده، مقيما لسلطانه، وثائرا على سلطان ربه.

من أجل ذلك، يقوم الفقيه التعرُّفي بإرشاد هذا النظام إلى أسباب السياسة التي يمكن أن يستبدلها مكان الأسباب المأخوذة من الآخر؛ وواضح أن الأسباب البديلة ليست من جنس الأسباب التي ظل يُفتي الفقيه التقنُّني بشرعيتها، لأن هذه الأسباب الأخيرة مأخوذة بطريقين كلاهما فاسد:

أحدهما، أن هذه الأسباب تسترجع اجتهادات السلف في باب السياسة الشرعية؛

وتعاملُ الفقيه التقنني مع هذه الاجتهادات السياسية، على فائدتها في ماضي أزمنتها وسياق أمكنتها، تدخل عليه آفتان: أولاهما، أنه يجمد على ظواهر هذه الاجتهادات، ولا ينتقل عنها إلى الأصول التي استنبطت منها، مُردِّدا أقوال بعض العلماء، لا يحيد عنها إلى غيرها، حتى كأن معرفة الدين حُصرت فيهم؛ وقد يدعوه إلى هذا الجمود اعتقاده أن قدرة الفقهاء المتقدمين على الاجتهاد تفوق قدرة المتأخرين منهم، وأنه لا يستطيع أن يأتي من عنده بالنسبة إلى زمانه ما أتى به هؤلاء من عندهم بالنسبة إلى زمانهم؛ والآفة الأخرى، أنه يجمد على موقف أصحاب هذه الاجتهادات من السلطان، إذ ظلوا يُمالئون الحكام على سياساتهم، ويؤيّدونهم في مطلق سلطانهم، معتقدين أنهم، بذلك، يحفظون للأمة وحدتها ويجنبونها دواعي الفتن.

والطريق الثاني، أن هذه الأسباب السياسية تُسلّم بالاختيارات والقرارات التي يتخذها النظام السعودي في تدبير البلاد؛ والحال أن هذه الاختيارات والقرارات المستحدثة ليست مستمدة من المصادر الدينية للأمة، وإنما من الإملاءات المصلحية للآخر، عاجلة كانت أو آجلة؛ فيفزع هذا النظام إلى فقهائه المتقنِّنين، ملتمسا منهم إيجاد الشرعية العاجلة لها، حتى ولو بِلَيّ أعناق النصوص، ممارسا، على نطاق واسع، عملية "تفقيه السياسة" التي دأب عليها، فيبررون ما لا ينبغي تبريره، ويُشرْعنون ما لا تنبغي شرعنته.

أما عن الأسباب السياسية البديلة التي يقترحها الفقيه التعرفي، فإنه يبادر إلى الإحاطة بتعقيدات الواقع السياسي الداخلي، ولا ينتظر البتة أن يوجّهه النظام إلى هذا الجانب أو ذاك من هذا الواقع بقصد الظفر بالتزكية الشرعية له؛ فليس هذا الفقيه مجرّد متقبّل للسياسة، منفعلا بها، وإنما هو متملّك لمفاتيحها، فاعلا فيها؛ كما أنه يتعامل مع التحديات السياسية القائمة على أنها متداخلة مع الأحداث العالمية بأكثر من وجه، فينظر مليّا في الانعكاسات والامتدادات الممكنة بين الطرفين؛ ولا ينتظر من الآخَر أن يَدلّه على هذا الانعكاس أو ذاك الامتداد من هذا التداخل السياسي؛ فهو لا يكتفي بمعرفة الواقع السياسي الخاص ببلده، بل يعلّق تحصيل هذه المعرفة الخاصة بمعرفة الواقع السياسي الكلي للعالم، على الأقل، في

محدِّداته الأساسية وتوجُّهاته المستقبلية.

هكذا، يحرص الفقيه التعرفي على أن يُكوِّن لنفسه منظورا سياسيا مستقلا، لا يخضع فيه لتوجيه النظام، ولا يلجأ إلى تعليم الآخر؛ وبناءً على هذا المنظور السياسي المستقل، يُصدر مختلف اجتهاداته السياسية، فتكون بمنأى عن الآثار المترتبة على آفة التعبّد للآخر التي دخلت على هذا النظام؛ فيلزم أن اجتهادات الفقيه التعرفي لا تقوم بها أسباب الفصل التي تقوم باجتهادات غيره، سواء كانت تبريرات الفقيه المتقنّن أو تعليمات الآخر المتسلّط؛ وإيضاح ذلك أن هذه التبريرات الفقهية بُنيت على قاعدة المسؤولية الموروثة التي هي مسؤولية منفصلة، وأن هذه التعليمات المتسلّطة بُنيت على مبدإ انفصال السياسة عن الدين؛ ولما كان الفقيه التعرفي لا يبني اجتهاداته على قاعدة المسؤولية المنفصلة، ولا على مبدإ السياسة المنفصلة، فقد لزم أن تكون هذه الاجتهادات آخذة بأسباب المسؤولية المتصلة، أي أنها تنطوي على إمكانات سياسية متولدة من داخل الدين الإسلامي، وليس مفروضة عليه من خارجه، مما يجعلها موصولة بالأمانة التي تُـمثّلها المستودَعية المتصلة.

وعلى هذا، فإن اجتهادات الفقيه التعرُّفي هي وحدها القادرة على إخراج النظام من وضع الانقطاع السياسي الموروث ووضع الاستتباع السياسي المفروض؛ إذ الخروج من وضعه الأول يعيد إليه أصالته الدينية، والخروج من الوضع الثاني يعيد إليه حريته السياسية؛ ومتى اشتغل هذا النظام بالخروج من الوضعين المذكورين، بفضل توجيهات الفقيه التعرُّفي، أقبل على العودة إلى أصل الارتباط بين "المسؤولية" و"المستودَعية" الذي قامت عليه أمانة الإنسان؛ وحينها، لا يبعد أن يأخذ في صرف العوامل التي تبعِّده عن النظام الإيراني، ويتعاطى البحث عن الوسائل التي تقرّبه منه، وإلا فلا أقل من أنه يتراجع عن الاستمرار في تحريض الآخَر عليه، إذ يتبين أن هذا النظام أصابه من الانفصال الموروث ما أصابه، فجلب لهما ما جلب من الصراع والعداء؛ وفي المقابل، يتبين أنه لم يُصبه من الاستتباع المفروض ما أصابه، فيكون أبصر بقدرته على العودة إلى الوصل الائتماني بين "المسؤولية" و"المستودَعية".

2.2. نقل النظام السعودي إلى الفقه التعرفي

إذا كان الفقيه التعرفي يتولى وصل الديني بالسياسي، ساعيا إلى جعل النظام السعودي يستعيد أمانة المسؤولية المتصلة، فهو ليس بمستيقن بأن هذا النظام سوف يتوصَّل إلى استعادة هذه الأمانة؛ ذلك لأنه يُظهر التمسكَ بالفقه التقنُّني الذي يدْعو إليه فقهاؤه، متولِّيا نشره في أصقاع العالم، سعيا إلى بسط نفوذه؛ ومتى أمعنا النظر في طبيعة هذا الفقه التقنّني، ألفينا أنه ليس بمقدوره تحقيق الوصل بين الديني والسياسي، وبيان ذلك من الوجهين الآتيين:

أحدهما، **الخاصية الإجبارية للفقه التقنُّني**؛ الغالب على هذا الفقه أن يشتغل بتقنين الأوامر الشرعية، ولا يشتغل بمعرفة الآمِر الإلهي؛ فيقوده هذا الاشتغال إلى ردّ مختلف علاقات الإله بالإنسان، وهي أكثر من أن تحصى، إلى "**العلاقة الأمرية**"؛ والواقع أن الانكباب على هذه العلاقة وحدها يجعله يُسقط من الاعتبار شرائطها وسياقاتها، مقتصرا على ظاهر أمريتها، بينما هذه الشرائط والسياقات تجعل الأمرية الظاهرة تابعة لغيرها من العلاقات، لا متبوعة، حتى إن الفقيه يكون مخطئا حين يعقل الأمر الإلهي على مقتضى الأمر البشري الذي قوامه التسلط على الإرادة، إذ **الأمر الإلهي لا يتسلّط على إرادة الإنسان بقدر ما يُـحرّرها من الأهواء**.

ولما جرَّد الفقه التقنني العلاقة الأمرية من أسبابها وصلاتها، صار إلى التركيز على الجانب القهري أو الإجباري فيها؛ فالأمر الإلهي، بحسبه، فعل مكلِّف للمأمور ومـجبِـر له، لا فعلَ مؤتـمَن عليه ومـخيَّـر فيه؛ وبهذا،، يتجاهل هذا الفقيه الاختيار الأصلي الذي بُني عليه الدين، مرتقيا بالمختار إلى رتبة أمانة المسؤولية؛ ولا يحقّق الوصل بين الديني والسياسي إلا تَـحمُّل هذه الأمانة المتصلة؛ وعليه، فإن هذا الفقه، حينما يَردُّ الأوامر الإلهية إلى إكراهات، لا إلى خيارات، إنما يُـخرج صاحبه إلى المسؤولية المنفصلة؛ من هنا، يتضح أن النظام السعودي، باحتضانه لهذا الفقه وتوظيفه لعلمائه، ليس له سبيل إلى الوصل بين الديني والسياسي على مقتضاه الائتماني.

والوجه الثاني، **الخاصية الانفصالية للفقه التقنُّني**؛ لا يمكن أن ننكر أن الفقه التقنُّني

اقترن بواقعة تاريخية أساسية، وهي اتفاق "جماعة محمد بن عبد الوهاب" و"آل سعود" على اقتسام النفوذ في الجزيرة العربية؛ إذ تولت الجماعة الوهابية الشأن الديني، تعليما وتقنينا، واستقل آل سعود بالشأن السياسي، تدبيرا وتوسُّعا، معوِّلين على دعم هذه الجماعة الدينية في تثبيت حكمهم ودعم الاستعمار الإنجليزي في استيلائهم على بعض البلاد التابعة للخلافة العثمانية؛ ولا يمكن لِمثل هذا الفصل الستراتيجي أن يَحصُل دون أن يـخلِّف آثارا في عقيدة المدرسة الوهابية نفسها، بحيث تكون هذه المدرسة أكثر استعدادا من غيرها لتقبُّل روح الفصل، حتى ولو ادَّعت حمل الحكام على تطبيق الشريعة؛ بل يبدو أن الفصل الوهّابي أبعد أثرا من الفصل التحكيمي بين "أمانة المسؤولية" و"أمانة المستودَعية"، وأكثر قبولا من الفصل العَلماني بين الديني والسياسي المنقول عن الآخر الذي اتخذه النظام وليّا[3]؛ ذلك لأن الفصل الوهابي، على خلاف هذين الفصلين، فصلٌ من داخل العلاقة المصلحية التي جمعت بين الدعوة الوهابية والإمارة السعودية؛ وطالما هذه العلاقة قائمة، فإن التغلب على هذا الفصل دونه خرط القتاد؛ فحتى لو فرضنا أنه بإمكان النظام السعودي أن يتجاوز الفصلين: التحكيمي والعلماني، فيبعُد أن يتجاوز الفصلَ الثالث الذي هو جزء من ذاته، بل إن هذا الفصل الوهابي سوف يبقى ملازما له ملازمة الظل للشاخص، هذا إن لم يُعسِّر التغلب على الفصلين الآخرين؛ وحتى إذا وقع التغلب عليهما، فيجوز أن يبعثهما من جديد، كأنه الخميرة التي تنشّطهما.

ولما كان الفقه التقنّني لا يوصِّل إلا إلى الفصل بين الديني والسياسي، وكان إخراج النظام السعودي من تعبّده للآخر لا ينفع فيه إلا الوصل بينهما وصلا ائتمانيا، فليس أقدر من الفقيه التعرفي على إرشاد هذا النظام إلى السبيل الفقهي الذي يخرجه من عبوديته؛ فإذا كان الفقه التقنُّني يركّز على معرفة الأوامر الإلهية، مبرزا صفاتها الإجبارية، فإن الفقه التعرُّفي، على العكس من ذلك، يركّز على معرفة الآمر الإلهي، متعلقا بصفاته الائتمانية[4]، حتى إذا

(3) الفصل الدنياني في صورته الحديثة يسمى بـ"الفصل العَلماني".

(4) الصفات الإلهية صفات ائتمانية من جهة أن الحق سبحانه وتعالى ائتمننا على معرفة قدرها والعمل قدر المستطاع بالقيم التي تتجلى بها.

تحقق المكلَّف بمعرفة صفاته، مضى إلى الامتثال لأوامره؛ ولا يخفى أن الصفات الائتمانية للآمر الإلهي تحجب صفة الإجبار عن أوامره، بل تُلبسها صفات اختيارية؛ والاختيار هو الذي يورِّث المكلَّف المسؤولية المتصلة؛ ثم إذا كان الفقه التقنّي يمحو أسباب الأوامر وظروفها، منتزعا الصُّوَرالمجرَّدة لهذه الأوامر، فإن الفقه التعرفي، على خلاف ذلك، يثبّت هذه الأسباب والظروف، مستخرجا أرواح هذه الأوامر، وأرواحُها إنما هي القيم المسدَّدة المنطوية فيها والتي هي آثار للصفات الائتمانية للآمر الإلهي.

لذلك، يضع الفقيه التعرفي للنظام السعودي مبدأين ائتمانيين خاصين يهديانه إلى سبيل الخروج من تعبُّده للآخر، وهما: "مبدأ تقديم اعتبار المعبودية على اعتبار المأمورية" و"مبدأ تقديم اعتبار القيم على اعتبار الأوامر".

أ. مبدأ تقديم اعتبار معبودية الإله على اعتبار مأمورية الإنسان؛ فقد ظهر أن الاشتغال بتأدية العبادات لا يترتب عليه بالضرورة الاشتغال بمعرفة المعبود، والواجب تقديم معرفة المعبود، حتى يُعبَد عن عِلم؛ فإذا اشتغل النظام السعودي، بفضل تذكير الفقيه التعرفي له، بمعبودية الإله سبحانه وتعالى، تفكّرا فيها وتوجُّها إليها، لا بد أن يستيقظ ضميره وتنجلي عنه غشاوته، فيقْدِر ما وَسعه ذلك هذه المعبوديةَ العظمى، منكرا أن يتعبَّد أحد لسواه من البشر، كائنا من كان؛ وعندها، يتفقد ما أمضاه من أعمال وتصرفات، لا من جهة أن الآخَر طالَبه بها، وإنما من جهة أنه تعبَّده بواسطتها، فيكتشف أن علاقته به لم تكن علاقة تبادل مصالح أو خدمات، وإنما كانت علاقة تابع بمتبوع سلبه إرادته وأفقده وجهته؛ وإذ ذاك، يلجأ إلى الاستعانة، على دفع هذه التبعية للبشر، بإخلاص التعبد لرب البشر.

ب. مبدأ تقديم اعتبار ائتمانية القيم على اعتبار إجبارية الأوامر؛ لقد ظهر أن الاشتغال بالأوامر لا يترتب عليه بالضرورة الاشتغال بالقيم التي في طيّها والتي هي آثار للصفات الإلهية؛ والواجب تقديم الاشتغال بالقيم، حتى يُنتفع بالأوامر؛ فإذا اشتغل النظام السعودي، في ظل توجيهات الفقيه التعرّفي، بطلب القيم المؤتَمَن عليها التي في ضمن الأوامر الإلهية، بدَلَ أن يشتغل بصورها الفقهية المجرَّدة، حصَّل من الطاقة الروحية لهذه

القيم ما يعلو بالهمة - لأنها عبارة عن آثار الصفات الإلهية - ويدعوه إلى أن يعرِض، على هذه القيم الروحية، ما كان يتلقاه من أوامر الآخَر، إذ تغدو عنده بمنزلة موازين يَزن بها أقدار الأشياء؛ وما أن يتعاطى لهذا التقدير، حتى تنحط في عينه المصالح والمكاسب التي تجلبها له هذه الأوامر؛ إذ يتبين، حينها، أن فيها من الاستعباد له والإذلال ما لم يكن يخطر له على بال.

ومتى اتجه النظام السعودي إلى التحرر من تبعيته الآخر، انكشف له أن درجة "القهرية" التي يُعامِل بها مجتمعه لا تبررها الطبيعة النزاعية للمجتمع، ولا حتى الطبيعة التسلّطية للحكم، وإنما مردها إلى هذه التبعية الشاذة للآخر؛ إذ أن هذا الآخر لا يفتأ يُحدث، بما يحمله عليه من إجراءات ومواقف مرفوضة من الجمهور، الفجوة تلو الأخرى بينه وبين المجتمع، فيضطره ذلك إلى مزيد القمع له، متسبّبا في اشتداد غضبه عليه، كل ذلك بغرض أن يحوُجه الآخر إلى مزيد اللجوء إليه في حماية سلطانه مما يتهدَّده، حتى تشتد تبعيته له؛ فإذا ما استبان هذا النظام، بفضل توعية الفقيه التعرفي، أن علة قهره لمجتمعه، قمعا للحريات وحرمانا من الحقوق، إنما مصدرها الآخر الذي ظل يمكر به وهو يحسب أنه ينصره، عَمِل على التخلي عن قمعه، وجَسّر الهوية بينه وبين مجتمعه، فيخرج من تعبيده لأبناء المجتمع خروجه من تعبُّده لسواهم، محرّرا لهم تحريره لنفسه، فيستعيد إنسانيته بإعادة الإنسانية لهم.

3. النظام الإيراني والسياسي التقرُّبي

يتصدى السياسي التقربي، مستندا إلى "مبدأ المؤانسة" و"مبدأ التحرر"، للحالة الاحتيازية التي تلازم النظام الإيراني؛ وقد ذكرنا أن هذا النظام نظام صفّيني تظلُّمي، وأن النظام التظلُّمي يستقل بالمستودَعية، كما ذكرنا أن المستودَعية تتأسس، أصلا، على العنصر السياسي الذي هو "الاحتفاظ"، وأن انفصالها، بعد التحكيم، عن المسؤولية أدى إلى انقلاب "الاحتفاظ" إلى "احتياز"؛ وقد اتخذ هذا "الاحتياز" في النظام الإيراني صورة عامة، إذ لا تكاد تصوّراته ومنجزاته تخلو من مظاهره وآثاره.

ويرجع ذلك إلى أن النظام الإيراني، بعد القضاء على النظام الإمبراطوري الذي سعى إلى قطع إيران عن تاريخها الإسلامي واستبدال التاريخ الفارسي القديم به، احتاج إلى إثبات ذاته الإسلامية؛ وقام هذا الإثبات على الدعوى بحيازة الذات الإيرانية لحقيقيتين هما: "الحقيقة الثورية" التي تتمثل في قلب النظام الملَكي إلى نظام جمهوري؛ و"الحقيقة الإسلامية" التي تتمثل في مركزية العقيدة الاثني عشرية، كاشفا عن رغبة جامحة في إحداث انقلاب في السلطة والفكر يراد له أن لا يقف عند حدود إيران، بل أن يمتد إلى العالم كله، فضلا عن العالم الإسلامي.

ولا شك أن "إرادة الثورة" تغذّي، لدى أصحابها، الشعور بالقدرة على التغيير والتبديل لا تورِّثه إرادةٌ سواها، إذ يجاوز هذا الشعور حدَّه في تقدير آثار هذه الإرادة الثورية، فيحسبها نافذة حيث لا تنفذ، ومؤثرة حيث لا تؤثر، فينعكس على الذات بمزيد التعظيم لها والتعلق بها، ولا يزال هذا الشعور يشتد، حتى يوقع أصحابه في الاستعلاء على الآخرين.

ويبدو أن الإرادة الإيرانية التي تعلقت بالثورة الإسلامية لم تكن بعيدة عن هذه الحال؛ إذ أدت بالنظام الإيراني إلى الاعتقاد بأنه قادر على أن يغيّر الأنظمة السياسية في محيطه بنفس القوة التي غيَّر بها نظام الشاه، وأن يَـمتدّ في أوساط مجتمعاتها بنفس السعة التي امتد بها في مجتمعه؛ وعلى الرغم من أنه يعلم أن هذه الأنظمة مستعدة لأن تتخلى عن أسمى قيم الأمة وعن تاريخها وعزتها وتتحالف مع أعدائها، دفاعا عن بقائها في الحكم، فإن فَرْط ثقته بقدراته جعله يستهين بالمدى البعيد الذي قد تَصِلُه هذه الاستعدادات الـمُذلّة، كما يستهين بآفاق النفوذ التي يفتحها لهذه الأنظمة فاحشُ ثرواتها في عالم أضحت فيه التجارة نافقة والسياسة بائرة، معرّضا، بذلك، نفسه لحصار اقتصادي لا قِبَل له به، بل لتحالف دولي ضدَّه لم يشهده من قبلُ؛ وليس ذاك إلا لأن هذه الثقة بالقدرات الذاتية غَلت، وزاد في غلوها بعض انتصاراته، حتى بدا النظام الإيراني وكأنه يتعبد لذاته، لا يبالي إلا بتنفيذ مخططاته؛ والتعبد للذات لا يقل ضررا عن التعبد للآخر، لأنه يفوّت على النظام الإيراني حسن تقدير الوسائل، كما أن التعبد للآخر يفوّت على النظام السعودي حُسن تحديد

المقاصد؛ ولكي يستقيم للنظام الإيراني تقدير وسائله على أصوله، فإنه يحتاج إلى الاستعانة **بالسياسي التقربي؛ إذ واجب هذا الأخير هو، على وجه التحديد، أن يعمل على إخراج الحكّام من التعبد للذات.**

ويقتضي هذا الإخراج أن يقوم السياسي التقربي بعمليتين مترابطتين، أولاهما، أن ينقل النظام الإيراني من السياسي المنفصل إلى السياسي المتصل؛ والأخرى، أن ينقله من السياسة التحكمية إلى السياسية التقربية.

1.3. نقل النظام الإيراني إلى السياسي المتصل

إذا كان المحكِّمة استأثروا بـ"المسؤولية" على اعتبار أنها "أمانة إقامة **سلطان الدين**"، فإن المتظلمة استأثروا بـ"المستودَعية" على اعتبار أنها "أمانة إقامة **دين السلطان**"[5]؛ فالسلطان هو مدار هذه الأمانة، بحيث لا مستودَعية بغير سلطان، ولا سلطان بغير دين، أي لا سياسة بغير دين؛ فالسياسي، في الممارسة الإسلامية للمستودَعية، يجب أن يحفظ، على الدوام، صلته بالديني، لا بمعنى توظيف السياسة للأغراض الدينية، ولا بمعنى تولي رجال السياسة أمور الدين، وإنما بمعنى أن الديني يلزم من السياسي.

وعلى هذا، فإن النظام الإيراني، كأي نظام إسلامي آخر، ينبغي أن يكون نظاما سياسيا بهذا المعنى، أي مولّدا للديني، فتكون سياسته متصلة؛ غير أن الواقع يدُلّ على خلاف ذلك ولو أن هذا النظام يُصرُّ على أنه لا نظامَ إسلاميٌّ يضاهيه في القدرة على توحيد المسلمين على أساس دينهم؛ وبيان ذلك أن الأسباب الدينية المستجدة التي يأخذ بها ينسبها إلى ذاته، ناظرا إليها على أنها من إبداع عبقريته؛ وهذا يعني أنه يتوسّط في إقامته لأسباب الدين بـ"أناه" الثورية؛ والحال أن "الأنا" يُفسد هذه الأسباب، حتى ولو جاء ظاهرها موافقا لظاهر أحكام الدين؛ والشواهد على توسُّطه بـ"الأنا" في أمور الدين كثيرة، وحسبنا أن نذكر منها التركيز على الخصوصيات العقدية والشعائرية والظهور بها بقوة في المجال العام، إثباتا للذات، وكذا

---

(5) نؤكد على الفرق بين "سلطان الدين" المرتبط بمقتضيات المسؤولية و"دين السلطان" المرتبط أساسا بمقتضيات المستودَعية.

التذكير بابتلاءات التاريخ والتحسر على مآسيه، تجريحا للآخرين؛ ومنها أيضا تنظيم المواسم والتجمعات الدينية الكبرى، إظهارا للقوة، وكذا تشكيل الحركات المسيَّسة والمليشيات المسلَّحة والحشود المنظَّمة بأسماء وعناوين ذات مراجع دينية، ترهيبا للخصوم.

من أجل ذلك، يتولى السياسي التقرُّبي إرشاد هذا النظام إلى أسباب الدين التي يمكن أن يستبدلها مكان هذه الأسباب التي بناها على إثبات الذات؛ وواضح أن هذه الأسباب الدينية البديلة ليست من جنس الأسباب التي يفتي بها الفقيه الولي، لأن هذه الأسباب الأخيرة تدخل عليها علتان: "تسييس الدين" و"إطلاق السلطة".

أما تسييس الدين، فحقيقته ليست اتخاذ سياسة نابعة من داخل الدين، وإنما سياسة واردة عليه من خارجه، فلا يعدو كونه تركيبا لسياسية منفصلة مع دين منفصل؛ وعلَّة ذلك ترجع إلى كون "التسييس" عملية تنقل السياسة من حال الاحتفاظ إلى حال الاحتياز؛ والحيازة لا اتصال معها، فلا يتولد منها الديني تولُّد اللازم من ملزومه، وإنما تتسلَّط عليه تسلّط الحائز على ما بحوزته؛ وعليه، فمتى وُجدت السياسة مع الدين عن طريق التسييس، فإنها تكون قد أُقحِمت عليه إقحاما؛ ومعلوم أن ولاية الفقيه تسلّم بأن الولاية مقدَّمة على العبادة، وذلك في ظروف صراعية استبدت فيها السياسة المنفصلة بكل شيء؛ وواضح أن هذا التقديم يجعلها تعرضُ الدين على السياسة وتَزنه بميزانها، وهذا بالذات مقتضى "التسييس"؛ ومن ثَـمَّ، فإن ولاية الفقيه تقع في تحييز الدين من حيث تدَّعي حفظه، لأنه ليس احتفاظا به لذاته، أي صيانة، وإنما هو احتفاظ به لنفسها، أي حيازة.

وأما إطلاق السلطة، فحقيقته ليست تحرير السلطة، بحيث يشترك في ممارستها الجمع الكثير، تقاسما لها وتداولا عليها، وإنما تقييدها، بحيث يضطلع الفرد الواحد بكلية السلطة، تحديدا لها وبثا فيها؛ ولا يخفي أن هذا الإطلاق ينقل السياسة إلى رتبة في الاحتياز أبعد من الرتبة التي ينقلها إليها التسييس؛ إذ أنه يجعل الحيازة نفسَها محل حيازة خاصة؛ والسياسة المنفصلة، أصلا، حيازة عامة، والتفرد بها حيازة على حيازة؛ ومعلوم أن ولاية الفقيه تُسند إلى الفقيه النيابة عن الإمام المعصوم، بل عن النبي ﷺ، ولا إطلاق للسلطة أوسع من هذه

النيابة؛ والحال أن هذه النيابة تجعل الفقيه ينقل ما كان أصله احتفاظا إلى احتياز؛ فممارسة الرسول لـ"سلطان الدين" كانت، بموجب الوحي الإلهي، ائتمانا مطلقا لا حيازة معه البتة؛ كما أن ممارسةَ الأئمة لـ"دين السلطان"، بحكم العصمة المنسوبة إليهم، ظل احتفاظا بيّنا؛ أما الفقيه الولي، وإن ورِث عنهم أمر الدين، فلا يرث، لا الاحتفاظ الإمامي الذي صان الدين، ولا، بالأولى، الائتمان النبوي الذي رعاه؛ لذا، لا يأمن من دخول الاحتياز عليه في تدبيره من جهتين، جهة كونه غير معصوم، وجهة كونه يتفرد بأمر الدين، بل يصير الاحتياز أوْلى بالاعتبار في حقه من الاحتفاظ لو سلّمنا بمبدإ ردّ العبادة إلى الولاية.

لذلك، يحرص السياسي التقربي على أن يُكوِّن لنفسه موقفا دينيا مستقلا، إذ لا يَـرُدّ الدين إلى السياسة، لأنه يُدرك أن الاحتياز استبد اليوم بالسياسة، إذ باتت مجالَ جلب المصالح الهيمنية والأغراض الأنانية التي لا تبالي بالأخلاق، حتى على فرض أنها تلتزم بالقوانين الجارية؛ والدين، في المقابل، عبارة عن أخلاق قاهرة للهيمنة وللأثَرة؛ فلا يصح أن تُردّ الأخلاق إلى ما لا أخلاق فيه! كما أن هذا الفقيه لا يُطلِق السلطة، لأنه يُدرك أن الإطلاق صفة إلهية تَغُـرُّ الأنا، فتدفعها إلى نسبة الكمال إلى ذاتها، ناهيك عن الإطلاق في مجال الحكم، فإنه يدعوها إلى التعبد لنفسها، بل إلى مطالبة غيرها بالتعبد لها.

وبناء على هذا الموقف الديني المستقل، يأتي السياسي التقربي بمختلف اجتهاداته الدينية، فيعمل على ضبط آفة التعبد للذات التي وقع فيها النظام الإيراني؛ ذلك أن دعوته إلى وضع قيود أخلاقية للسياسة تستحث هذا النظام على أن يراقب عملية التسييس للدين التي تعاطاها، حتى لا يجاوز بها حدها، فلا يجعل دين السلطان المتصل يتحول إلى سلطان السياسة المنفصلة؛ كما أن دعوته إلى وضع حدود شرعية للسلطة تستحث النظام على أن يراقب اتساع صلاحيات الفقيه الولي بما لا يوقعه في التعسف والاستبداد، حتى لا يجعل سلطانَ الفقيه الولي يتحول إلى سلطان الدين.

ولما كان السياسي التقربي يبني اجتهاداته الدينية على أساس أن الأخلاق هي المعيار الفاصل الذي تتميز به السياسة المتصلة من السياسة المنفصلة، كانت هذه الاجتهادات آخذة

بأسباب المستودَعية المتصلة، أي أن عناصرها السياسية تنطوي على إمكانات دينية متولدة من داخل الدين، وليست واردة عليه من خارجه، مِما يجعل هذه الاجتهادات موصولة بالأمانة التي تُمثّلها "المسؤولية المتصلة"، هذه الأمانة التي تختص بكون الديني فيها عنصرا متصلا، أي عنصرا يقبل أن يتولد منه عنصر سياسي.

يترتب على هذا أن النظام الإيراني، متى أخذ بهذه الاجتهادات الدينية، انفتح له طريق العودة إلى الارتباط الأصلي بين "المسؤولية" و"المستودعية" الذي تأسَّست عليه أمانة الإنسان، كما انفتح له باب التواصل مع النظام السعودي، إذ يَخرج من شرنقة الذات ويزداد صبره على الاختلاف لعل هذا النظام الأخير يتبين أن خصمه لا يهدّد وجودَه، لا بمذهبيته، ولا بقوميته، ولا بخصوصيته، بالقدر الذي كان يتصوره.

2.3. نقل النظام الإيراني إلى السياسة التقرُّبية

معلوم أن السياسة المنفصلة، بحكم العداوة الأصلية[6]، ذات طبيعة نزاعية؛ فإذا كانت هذه السياسة تهدف إلى الحيازة، فإنها لا تتوصل إليها إلا بالمنازعة؛ وخصوصية هذه المنازعة أنها لا تقف عند حد معلوم، حتى إن السياسي قد ينازع الألوهية في بعض صفاتها، بدليل تسيُّده على من تولَّى أمرهم، والتسيّد تربُّب صريح؛ ويتجلى الاحتياز المتسيّد في النظام الإيراني بصفتين هما: "الامتلاك" و"الاقتدار"؛ فيكون هذا النظام قائما على توجُّهين، أحدهما، "المالكية المنازِعة" والثاني، "القادرية المنازِعة"؛ وواجب السياسي التقربي هو أن يدفع الغُلوّ الذي دخل على هذين التوجهين والذي تـمثَّل في التعبد للذات؛ فيضع للنظام الإيراني مبدأين ائتمانيين خاصين يهديانه إلى سبيل الخروج من تعبُّده لذاته؛ وهما: "مبدأ تقديم اعتبار المملوكية على اعتبار المالكية"، و"مبدأ تقديم اعتبار المقدورية على اعتبار القادرية".

أ. مبدأ تقديم اعتبار مملوكية الأشياء على اعتبار مالكية الإنسان؛ قد يؤدي الاهتمام بالمالكية إلى نسيان المملوكية، إذ يكون شغل الإنسان أن يـملك، حبّا في الملك، لا فيما يـملك،

(6) نُذكّر بأنها عداوة الشيطان للإنسان.

قل أو كثر، عظم أو صغُر؛ وقد ظل الشعور بالمالكية عند المتظلّمة أقوى منه عند المتحكمة، إذ يعتقدون أنهم أُودعوا ما لم يُودَع سواهم، حتى جعلوا من هذا الإيداع سلطانا يخوّلهم الحق في حمل "أمانة المسؤولية" التي نُزعت منهم؛ غير أن هذا الإيداع، بعد حرب صفِّين، أخذ يخرج عن صورته الأصلية التي هي الاحتفاظ بالودائع إلى صورة الاحتياز لـهذه الودائع[7]، حتى باتت عبارة عن ممتلكات لا تُـميّزهم عن غيرهم، إحساسا بالـمِلكية، فحسب، بل تُـحدّد رؤيتهم إلى العالم وتعاملهم مع الأشياء والآخرين؛ ومن أوضح مظاهر هذا المنظور الامتلاكي في النظام الايراني ما نجده في تصرفات الفقهاء من التنافس على المرجعية وجلب الأتباع والمقلّدين وجمع الخمُس في أرباح المكاسب وطلب الاستزادة من الصلاحيات والاستبداد بالسلط كلها.

ويقوم دور السياسي التقرُّبي في إخراج النظام الإيراني من الغُلوّ في طلب المالِكية، لأنها تُرسّخ الشعور بالتحكُّم، والتحكم زيادة في أسباب التنازع مع الذات[8]، فضلا عن التنازع مع الآخرين؛ فيعمد إلى قلب المنظور الامتلاكي الذي يتخذه النظام، فيدعوه إلى النظر، لا إلى مالكية الذات، وإنما إلى مملوكية الشيء؛ ومتى اشتغل هذا النظام بـالنظر في "المملوكية"، حصل له الوعي بأن المملوكية التي تَذِلّ بها الأشياء للمالِك الحق سبحانه وتعالى تجري عليه كما تجري عليها؛ فكما أن هذه الأشياء مسخَّرة من غير أن تُدرك أن تسخيرها إذلال لها، فكذلك هو مسخَّر من غير أن يُدرِك أنه مسخَّر؛ حتى إذا تحقق بوجود هذا الذل الأصلي، صار إلى تأمل علاقاته بالمحكومين، فيتبيَّن أن مالكيته لرقابهم لا تدفع عنه هذا الذل الأصلي، بل تزيده إذلالا، إذ يتعلق بهم لإثبات مالكيته؛ ومتى خفَّ شعور النظام الإيراني بالمالكية الذي ورّثته إياه تَـحمُّل المستودَعية المنفصلة، بالإضافة إلى تاريخ فارس في الـمُلك، صار إلى التقليل من أسباب التنازع مع الآخرين، توسُّعا أو هيمنة أو تدخلا، فضلا عن الحد من

(7) ينسب المتظلِّمة للإمام خلافة تكوينية تخضع لسيطرتها جميع ذرات الكون، فضلا عن الولاية التشريعية كما جاء في أصول الكافي للكليني: "الدنيا كلها للإمام عليّ على جهة المِلك، وإنه أولى بها من الذين هي في أيديهم"، ص. 243-244.

(8) أي ذات النظام.

دواعي التنازع داخل مجتمعه، تسلّطا أو تهميشا أو حرمانا.

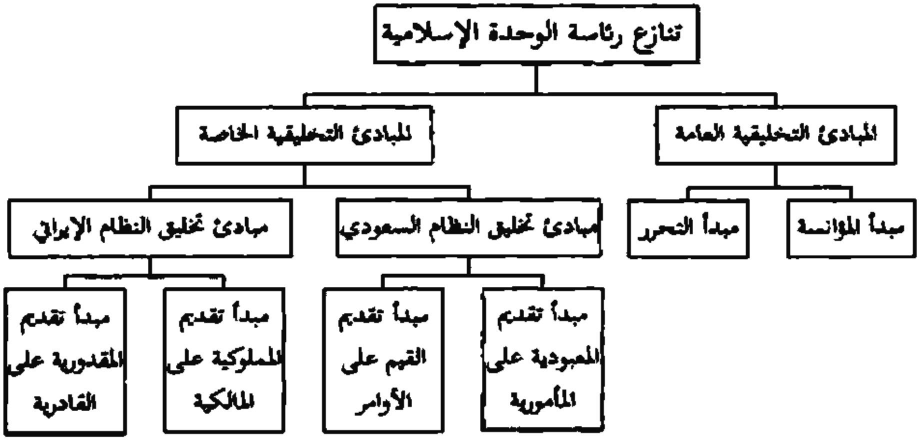
ب. مبدأ تقديم اعتبار مقدورية الأشياء على اعتبار قادرية الإنسان؛ قد يؤدي الاهتمام بالقادرية إلى إهمال المقدورية؛ إذ يكون هـمُّ الإنسان أن يُظهر قدرته، تعريفا بنفسه، لا أن ينتفع بمقدوره، أيا كان قدْره؛ ولقد كان المتظلمة ينسبون إلى أئمتهم المعجزات، حتى إنهم يثبتون إمامة المرشح لها بـما يَظهر على يده منها؛ والمعجزة دليل على القدرة الخارقة لصاحبها؛ ومن يَقدر على الإتيان بالمعجزة، فهو على الاطلاع بالمغيَّب أقدر، إذ أن مواتاة المعجزة عمل ومطالعة المغيَّب علم، وتحصيل العمل أعسر من تحصيل العلم، فضلا عن أن الوجه الخارق للمعجزة غيب؛ ولما كان المتظلمة لا يستعجزون من أئمتهم شيئا، فقد صاروا لا يستعجزون من أنفسهم تحقيق مطالبهم؛ وهكذا، استطاعوا طيلة قرون أن يثبتوا على مطالبتهم بحقهم في الخلافة، متقلّبين مع الأوضاع التي تواجههم، تارة يثورون، وتارة يحكمون، وتارة يهادنون، وتارة يتقون، إلا أن يقروا للمحكّمة باستيلائهم على الخلافة أو يتعاملوا مع واقع سلطانهم؛ فظلوا يشعرون بالقدرة على حفظ عزيمتهم السياسية في تولي أمر المسلمين، لا ينال منهم تقلب ظروفهم ولا شدة ابتلاءاتهم.

وحينئذ، لا عجب أن يرث النظام الإيراني هذا الشعور التاريخي بالاقتدار، فيعلن إرادته في تحقيق هذا المطلب الذي يجمع الأمة الإسلامية تحت لوائه، جاعلا منه بندا من بنود دستوره؛ وقد لا يستعجز نفسه عن بلوغه في الوقت المناسب، بل لا عجب أن يتقوّى لديه هذا الشعور بالقدرة، بعد طول صموده في مواجهة حصار لا يزال يشتد منذ أربعين سنة؛ غير أن هذا الشعور، ولو أنه، في ظاهره، يدل على الثقة بالذات التي تُنهض الهمة، فإنه قد يقود إلى سوء تقدير الوسائل المتاحة له ولخصومه، إضافة إلى الاعتقاد بأنه إن شاء شيئا فعله، وإن لم يشأه لم يفعله، ناسبا كل شيء إلى الذات.

وعلى هذا، يكون واجب السياسي التقربي أن ينزع من النظام الإيراني الإحساس المبالغ فيه بـ"القادرية"، حتى لا يحسب أمانيه حقائق وضعفه قوة؛ لذا، فإنه يعمد إلى قلب المنظور الاقتداري الذي يتخذه النظام، فيدعوه إلى النظر، لا إلى قادرية الذات، وإنما إلى مقدورية

الشيء؛ ومتى اشتغل هذا النظام بالنظر في المقدورية، انتبه إلى أن كوْن الأشياء مقدورةً له لا ينبغي إضافته إلى نفسه، حتى ولو نسب إلى نفسه القدرة، لأن مقدورية هذه الأشياء لا تحصل بالأسباب التي اتخذها لإيجادها، حتى ولو أن قادريته هي التي أعدّت هذه الأسباب بكليتها، لأن انتقال تأثيرها إلى الأشياء ليس بيده؛ فيتبين، حينها، أن "المقدورية" مستقلة عن "القادرية"؛ فمهما زعم من قدرة، فلا سلطان له على المقدورات، فتنكسر حدة شعوره بالقدرة؛ وإذا ما انكسرت هذه الحدة، رجع إلى نفسه، فشغله تبيُّن حدود قدرته، فهل هو قادر بقدرته أم قادر بقدرة من بيده مقدورية الأشياء؟ ولما كان الإله هو الذي يجعل قدرته وأسبابه تفعل فعلها في الأشياء، فالأشياء توجد بقادرية الإله، لا بقادريته، وقدرتُه إنما هي إقدار الإله له؛ وما أن يعي النظام حق الوعي بأنه قادر بالإقدار الإلهي، حتى يستحضر الأصل الائتماني للقدرة؛ فهي ليست حيازة يستبد بها، وإنما هي أمانة ينبغي أن تُردَّ إلى صاحبها، جل وعلا؛ ومتى خفَّ شعور هذا النظام بنسبة القدرة إليه، صار إلى إعادة تقويمه لوسائله بما يجعل الآخرين يطمئنون إلى مقاصده، سواء كانوا من أبناء أمته أو كانوا من أبناء الأمم الأخرى، ناهضا بواجبات المؤانسة.

وعلى الجملة، فإن السياسي التقربي ينقل النظام الإيراني من التعلق بذاته، مالكةً وقادرةً، إلى التعلق بربه، إذ هو الذي يُـمْلِكه ويُقْدِره؛ فمِلكه من إملاكه، وقدرته من إقداره؛ وإذا ما أيقن بأفضال الإملاك والإقدار الإلهيين عليه، انكشف له أن ذاته كانت حجابا بينه وبين خصمه، فكان يحاكم تصرفاته ويقدِّر وسائله بغير الوجه الذي يراعي هذه الأفضال؛ فعندئذ، يبذل وسعه في الخروج من تعبُّده لذاته لعَلَّه يظفر بالأسباب النافذة التي تَصِله بخصمه متى خرج، هو بدوره، عن تعبده للآخر.



الشكل 5

وخلاصة القول في هذ الفصل أن "آفة الاختلال في الوجهة" التي أصابت النظام السعودي، بحكم كونه نظاما تحكيميا مسؤوليا(6)، ناتجة عن الحالة الإجبارية العامة التي دخل فيها والتي جعلته يتعبد للآخر، وأن "آفة الاغترار بالقدرة" التي أصابت النظام الإيراني، بحكم كونه نظاما تظلُّميا مستودَعيا، ناتجة عن الحالة الاحتيازية العامة التي دخل فيها والتي جعلته يتعبد لذاته؛ ولكي تستقيم للنظام السعودي وجهتُه، يتعين إخراجه من التعبد للآخر؛ ولكي تستوي للنظام الإيراني قدرتُه، يتعين إخراجه من التعبد لذاته؛ والإخراج من التعبد للآخر أو للذات يوجب حصول ثورة أخلاقية في النظامين تتأسس على مبدأين عامين هما: "مبدأ التحرر"، ومقتضاه أنه لا تخلُّق بغير تـحرّر؛ و"مبدأ المؤانسة"، ومقتضاه أنه لا حدود إلا الحدود الأخلاقية.

ويتولّى النهوض بالثورة الأخلاقية في النظام السعودي "الفقيه التعرُّفي"، وهو الفقيه الذي يتجاوز صور الأحكام الشرعية إلى أرواحها التي هي القيم باعتبار هذه القيم آثارا للصفات الإلهية؛ ويتولى النهوض بالثورة الأخلاقية في النظام الإيراني "السياسي التقربي"، وهو السياسي الذي يتجاوز إرادة الذات في التدبير إلى تبعيتها لإرادة المدبِّر الأعلى، سبحانه.

(6) أي كونه منحدرا من نظام المحكَّمة الذي تولى تحمل أمانة المسؤولية.

وهكذا، ينقل "الفقيه التعرفي" النظامَ السعودي من الدِّين المفصول عن السياسة فصلا تحكيميا أو تاريخيا أو عَلمانيا[١٥] إلى الدِّين الموصول بها **وصلا ائتمانيا**، كما ينقله من "الفقه التقنُّني" الذي يجمد على ظاهر العلاقة الإجبارية في الأحكام الشرعية إلى "الفقه التعرفي" الذي ينفذ إلى الأصل الاختياري الائتماني المؤسِّس لهذه الأحكام، وذلك بأن يجعل هذا النظام يأخذ بمبدأين خاصين هما: مبدأ تقديم "معبودية الإله" على "مأمورية الإنسان" ومبدأ تقديم "ائتمانية القيم" على "إجبارية الأوامر".

كما أن "السياسي التقربي" ينقل النظام الإيراني من السياسة المفصولة عن الدين فصلا تظلُّميا إلى السياسة الموصولة به **وصلا ائتمانيا**، كما ينقله من السياسة التحكمية التي تتمسّك بسلطان الإنسان إلى السياسة التقربية التي تتمسّك بسلطان الإله، وذلك بأن يجعل هذا النظام يأخذ بمبدأين خاصين هما: مبدأ تقديم "مملوكية الأشياء" على "مالكية الإنسان" ومبدأ تقديم "مقدورية الأشياء" على "قادرية الإنسان".

وهكذا، بفضل هذه الثورة الأخلاقية بمبادئها العامة والخاصة، يستطيع النظام السعودي أن يَـخرُج من الحالة الإجبارية التي يتعبد فيها للآخر، واقعا في اختلال الوجهة، إلى "**الحالة الائتمانية**" التي تصل وصلا أخلاقيا مسؤوليته الدينية بالمستودَعية السياسية؛ كما يستطيع النظام الإيراني أن يَـخرُج من الحالة الاحتيازية التي يتعبد فيها لذاته، واقعا في الاغترار بالقدرة، إلى "**الحالة الائتمانية**" التي تصل وصلا أخلاقيا مستودعيته السياسية بالمسؤولية الدينية؛ ولما كانت هذه الثورة الأخلاقية تجعل النظام السعودي ينفتح على آفاق المستودَعية التظلمية، كما تجعل النظام الإيراني ينفتح على آفاق المسؤولية التحكيمية، فإنها تَـمُدُّ النظامين بالأسباب التي توصِّلهما إلى تحقيق اللقاء في **الحالة الائتمانية**؛ لكن يبقى أن هذا اللقاء الائتماني ليس شكلا واحدا، إذ تختلف أشكاله باختلاف مدى الآفاق الائتمانية التي ينفتح لها كل نظام بالإضافة إلى النظام الآخر؛ فإذا اتسعت هذه الآفاق، توطَّدت الحالة الائتمانية، وإن ضاقت الآفاق، توهَّنت الحالة.

---

(١٥) قد أشرنا أعلاه إلى هذه الأنواع الثلاثة من الفصول.

وقد أسلفنا أن الحالة الائتمانية لم تشهد كمال قوتها المطلق إلا في نموذج الوحدة الائتمانية التطابقية، وهي اتحاد "أمانة المسؤولية" بـ"أمانة المستودَعية" الذي تحقق في العهد النبوي، ولا شهدت قوة فاعليتها إلا في نموذج الوحدة الائتمانية التلازمية، وهي لزوم أمانة المستودَعية من أمانة المسؤولية الذي حصل في العهدين: البكري والعمري؛ أما صُوَر الحالة الائتمانية لتي تحققت بعد هذين العهدين، فإنما هي صور أفرزت كل واحدة منها واقعا ائتمانيا متميزا، على أساس أن كل واقع ائتماني هو تطبيق لـ"روح الوحدة الائتمانية" التي كانت ولا تزال تهيمن على وجدان المسلمين؛ وعليه، فالواقع الائتماني في العهد العلوي ليس هو الواقع الائتماني في العهد العثماني كما أن العهود التالية شهدت أشكالا مختلفة من الواقع الائتماني تباعدت عن الوحدة الائتمانية التلازمية بأقدار متفاوتة.

ولا شك أن الثورة الأخلاقية التي تقوم على "الفقاهة التعرفية" بالنسبة للنظام السعودي وعلى "السياسة التقربية" بالنسبة للنظام الإيراني سوف تَـخلُق واقعا ائتمانيا غير مسبوق، أي تطبيقا لروح الوحدة الائتمانية لا يمكن أن نردّه إلى أي تطبيق من سابق تطبيقاته، ولا، بالأولى، أن نقلِّد فيه أي واحد من هذه التطبيقات الائتمانية؛ فلكل زمان من أزمنة الأمة تطبيقه الائتماني المناسب الذي تحدّده التحديات الأخلاقية الخاصة التي يشهدها.

وقد ظهر أن التحديات الأخلاقية التي تعاني منها الأمة المسلمة في ظل هذين النظامين المتصارعين على زعامتها ترجع إلى "الاختلال في الوجهة" الذي يضر بقوة إيمانها، نتيجةً تسلُّط "إرادة الآخَر" على إرادتها العامة، كما ترجع إلى "الاغترار بالقدرة" الذي يضر بقوة سلطانها، نتيجةً لتسلُّط "إرادة الذات" على هذه الإرادة العامة؛ وعلى هذا، يكون التطبيق الائتماني المناسب لهذا الزمان عبارة عن التطبيق الذي يختص بتحقيق هدفين اثنين: أحدهما، أنه يجعل سلطان الأمة يثبّت إيمانها بما يقوّي إرادة الذات، إذ هذا التطبيق تطبيق أخلاقي ينفذ أثره إلى ملكات الإنسان كلها؛ والهدف الثاني، أنه يجعل إيمانَ الأمة يؤنّس سلطانها بما يوسّع أفق التعامل الأخلاقي مع غيرها من الأمم، إذ هذا التطبيق تطبيق مؤانس يتعدى أثره إلى الآخرين في العالم؛ فحتى لو فرضنا أن تطبيقات أخرى قد تشاركه تثبيت الإيمان

وتأسيس السلطان، يبقى أن شكلهما وقدْرهما يخصانه وحده، فليسا هما منقولين عن تطبيق سابق، ولا متعديين إلى تطبيق لاحق؛ فالواقع الائتماني، بما هو واقع، يتجدد ويفنى، بينما روح الوحدة الائتمانية، بما هي روح، تتكرر وتبقى.

الفصل الخامس

مرابطة المثقف
ثغر الصراع العربي العربي

لقد تعدَّدت تعريفات الإنسان واختلفت باختلاف أطوار حياته المادية والمعنوية؛ فقد عُرِّف بكونه "الحيوان العقلي" أو "الحيوان اللغوي"[1] أو "الحيوان المدني" أو "الحيوان السياسي"[2] أو "الحيوان الاجتماعي" أو "الحيوان الاقتصادي" أو "الحيوان الثقافي" أو "الحيوان الصناعي" أو "الحيوان الإعلامي"، وما شابه ذلك؛ والملاحظ أن الجامع بين هذه التعريفات المتنوعة سِمَتان اثنتان:

إحداهما، أنها تجعل الجنس القريب الذي يتحدد به الإنسان هو "الحيوان"، بناء على فرضيتين؛ أولاهما، "أن الموجودات مراتب مختلفة"؛ والثانية، أن "مرتبة الإنسان تلي مرتبة "الحيوان"؛ فلئن سلَّمنا بإمكان ترتيب الموجودات، فلا نسلِّم بأنه يجب أن يَدخل "الحيوان" في تعريف "الإنسان"؛ إذ يجوز صوغ حدّ للإنسان تدخل فيه مراتب وجودية أخرى غير الحيوان، بل قد يُستغني في تحديده عن ذكر هذه المراتب.

والسمة الثانية، أنها تجعل من "الإنسان" ظاهرة من الظواهر، بناء على فرضيتين أُخريين؛ إحداهما، "أن كل شيء مردود إلى الظواهر"؛ والثانية، أن الظاهرة تكون عناصرها جلية، بحيث يمكن ضبطها، إن تحديدا لها أو تحكّما فيها؛ فلئن سلمنا بأن من الأشياء ما يمكن ضبط عناصره الجلية، فلا نسلّم بأن الإنسان يمكن ردُّه بكليته إلى جملة من العناصر الجلية المنضبطة، بل نعتبر أن عناصره الجلية تشير، بالضرورة، إلى وجود عناصر خفية من ورائها

---

(1) أو، بالتعبير المشهور، "الحيوان العاقل" أو "الحيوان الناطق": ARISTOTE, **Politique**, 1253 a 5؛ ولما كانت اللفظة اليونانية "اللوغوس" تجمع بين المعنيين: العقل واللغة، فقد جمع بعضهم بينهما في تعريف الإنسان كما هو تعريف "إيريك فيل" (Eric Weil)، إذ يقول:

"l'homme comme animal doué de raison et de langage plus exactement de langage raisonnable" (الإنسان باعتباره حيوانا متمتعا بالعقل واللغة، أو، بالضبط، بلغة عقلية) **Logique de la philosophie**, Vrin, Paris, 1985 p. 3.

(2) ARISTOTE, **Politique**, 1253 a 1

لا يمكن تحديدها، ولا التحكم فيها، وإنما يُتفكَّر فيها ويُعتبر بها؛ والشيء الذي يكون بهذا الوصف لا يكون مجرد ظاهرة، بل يكون "آية"، والأصل في الآية أن تكون آيات[3]؛ ويجوز وضع تعريف للإنسان يجعل منه آية يُتفكر فيها ويُعتبر بها، لا مجرد ظاهرة تُحدَّد عناصرها ويُتحَكَّم فيها.

وقد ارتضينا أن نصوغ هنا حدا للإنسان يأخذ بالإمكانين التعريفيين اللذين أتينا على ذكرهما، وهما: "ترك ذكر المراتب الوجودية" و"اعتبار الإنسان آية"، بحيث يكون هذا الحد أوسع تعريف للإنسان وأقرب تعريف لمجالنا التداولي، وصيغته كالتالي:

● **الإنسان هو الكائن الذي حَمَل الأمانة عن اختيار.**

لا يخفى أن هذا التعريف يجعل لـ"الإنسان-الآية"،في مقابل "الإنسان-الظاهرة"، وجودين اثنين:

أحدهما، **"الوجود القريب"**، وهو وجود الإنسان في صلة بإنسان مِثْله، وهذه الصلة الإنسانية تنشئ عالما مستقلا بذاته، هو "عالم الإنسان"، وتحصل بواسطة عملية نصطلح على تسميتها باسم "المؤانسة"، بحيث لا إنسانية بغير مؤانسة؛ فيلزم أن خاصية "الإنسانية" ليست صفة ثابتة، ولا قائمة بذاتها، وإنماهي تابعة لعملية "المؤانسة" التي هي سيرورة لا ثبات معها،ولاقيام لها بذاتها؛ فبقدرما تقوى قدرة الإنسان على "المؤانسة"، أي على الاتصال في عالم الإنسان، يزداد تحققه بـ"الإنسانية"؛ والعكس أيضا صحيح، فبقدر ما تضعف لديه هذه القدرة، ينقص تحققه بـ"الإنسانية".

والثاني، **"الوجود البعيد"**، وهو وجود الإنسان في صلة بالكائنات الأخرى التي يُمكن أن تُنشئ، بدورها، عوالم مستقلة[4] بذاتها، وهي "عوالم غير

---

(3) تدبر الآية الكريمة: "وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ"، سورة النحل، 18.

(4) العالم عبارة عن مجموعة من العناصر والعلاقات قد تقبل الاتساق والتمام، متصفةٌ عناصرها بصفات معينة ومرتبطةٌ فيما بينها بعلاقات محددة؛ فمن العوالم المادية، على سبيل المثال: "عالم الطير" و"عالم النحل" و"عالم النمل" و"عالم الذرة" و"عالم الاقتصاد"؛ ومن العوالم المعنوية، على سبيل المثال: "عالم الوجدان" و"عالم الروح" و"عالم العقل" و"عالم القول" و"عالم القيم"؛ وبالإمكان أن ننشئ من تداخل العوالم عوالم أخرى، بل قد ننشئ عوالم وهمية لا يقل أثرها على واقع الإنسان من العوالم الحقيقية مثل "العوالم الافتراضية".

الإنسان"[5]؛ وتحصل هذه الصلة، هي الأخرى، بواسطة عملية نصطلح على تسميتها باسم "الـمُعالَمَة"، بحيث لا عالمية للإنسان بغير "مُعالَمَـة"؛ فيلزم أن خاصية "العالمية"[6] – أو قل، بوجه أدق، خاصية "العوالمية" – ليست، هي الأخرى، صفة ثابتة، ولا قائمة بذاتها، وإنما تابعة لعملية "المعالَـمة" التي هي، كذلك، سيرورة لا ثبات معها، ولا قيام لها بذاتها؛ فبقدر ما تقوى قدرة الإنسان على "المعالمة"، أي على الاتصال بالعوالم الأخرى، يزداد تحقُّقه بـ"العالمية"؛ والعكس أيضا صحيح، فبقدر ما تضعف هذه القدرة، ينقص تحققه بـ"العالمية"؛ وواضح أن "الإنسان-الآية" يتميز عن كائنات هذه العوالم بصفة أساسية، وهي "الحمل الاختياري للأمانة"، إذ أن الأمانة عُرضت على هذه الكائنات كما عُرضت عليه؛ فبينما أبت حملها، إشفاقا منها، ارتضى هو حملها، غير مُشفق منها كما أشفقت هي منها.

تترتب على الوجودين المذكورين للإنسان-الآية: "الوجود القريب"، أي وجوده المؤانس لمن هو من جنسه، و"الوجود البعيد"، أي وجوده الـمُعالم لمن هو من غير جنسه، أخوتان اثنتان؛ إحداهما، الأخوة القريبة، ذلك أن "المؤانسة" تورِّث الإنسان أُخوَّة خاصة داخل عالم الإنسان؛ والثانية، الأخوة البعيدة، ذلك أن "المعالَمة" تورِّث الإنسان أُخوَّته العامة للكائنات الأخرى التي تستقل بها عوالم أخرى؛ وحينئذ، ليس بِدْعةً أن نقول إن "الإنسان-الآية" أخو الشجرة[7]، وأخو الماء الذي أنبتها[8]، وأخو ركام السحاب الذي

وقولنا بـ"تعدُّد العوالم" التي يتصل بها الإنسان يتفق مع ورود لفظ "العالم"، في القرآن الكريم، بصيغة "الجمع" كما في العبارات: "رب العالمين"، "رحمة للعالمين"؛ أما قصرُ المفسرين معنى "العالـمين" على الدلالة على عالَمين اثنين هما: "عالم الإنس" و"عالم الجن"، فهو مجرد اجتهاد منهم لا يُبطل اجتهادنا الذي يجيز أن يكون عدد العوالم لا متناهيا متى أخذنا بعين الاعتبار القدرة الإلهية التي لا تنحصر بحدّ ولا عدد.

(5) تدبر الآية الكريمة: "وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ"، سورة الأنعام، 38.

(6) المقصود بـ"العالمية" ليس الانتساب إلى عالم واحد، وإنما الاتصال بعوالم كثيرة؛ وقد يكون لفظ "العوالمية" بالجمع أفضل أداء لهذا المعنى.

(7) تأمل حديث "حنين الجدع": عن جابر بن عبد الله، قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوم إلى جذع نخلة، فيخطب قبل أن يصنع المنبر، فلما وضع المنبر صعده، فحن الجذع حتى سمعنا حنينه، فأتاه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فوضع يده عليه فسكن".

(8) تدبر الآية الكريمة: "وَجَعَلْنَا مِنَ المَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلاَ يُؤْمِنُونَ"، سورة الأنبياء، 30.

حمل هذا الماء، وأخو الجبل[9] الذي يَـمر مر هذا السحاب، وأخو الأرض التي جُعلت الجبال رواسي فيها[10].

1. من المثقف المنسلخ إلى المثقف المرابط

غير أن هذا الكائن-الآية الذي لا يلزم عالما واحدا، وإنما يتصل بعوالم كثيرة، ولا يؤاخي داخل عالم واحد، وإنما يؤاخي في عوالم كثيرة؛ هذا الإنسان الواسع، كينونةً وأُخُوَّة، الذي لا يؤانِس مِثْله فحسب، بل أيضا يُعالِـم غيره، أُنزل به، واحسرتاه!، من صنوف الأذى ما جعل كلا من وجوده "الإنساني" ووجوده "العالمي" ينقبض أيما انقباض، حتى ضاق العالم الواحد بوجوده، بل ضاق به كل موضع فيه؛ فلو لم يكن من هذا الانقباض إلا انقطاع الاتصال بإخوته في أي عالم من العوالم، لكفي به أذى لا يُطاق، فكيف الحال وقد سُحق كما تُسحق أدقّ الذرات، وأبيد كما تباد أخبث الفضلات!

1.1. الفتنة القابيلية وثقافة القتل العربية

لم يحدث هذا الـمَحْق لـ"الإنسان-الآية" عند غيرنا أو عند أعدائنا، وإنما حدث بين أظهرنا وفي بني جلدتنا؛ فمنذ ما يقارب ثلاثة عقود والعرب يقتلون بعضهم بعضا بكل صور القتل الممكنة وبكل أشكال الأسلحة المتاحة، حتى إنه لا أمّةَ بلغت في هذه الفترة مبلغهم، تفنُّنا في قتل أنفسهم:

فهناك "القتل الفردي" و"القتل الجماعي"، وهناك "القتل العلني" و"القتل الخفي"، وهناك "القتل السريع" و"القتل البطيء"، بل هناك، تحت كل واحدة من هذه الصور، صور أخرى من القتل؛ فمثلا، "القتل السريع" قد يكون ذبحا أو قنصا أو قصفا أو تجريفا، و"القتل البطيء" قد يكون تجويعا أو تسميما أو تعذيبا أو إهمالا مُميتا أو سجنا طويلا[11].

---

(9) تأمل الحديث الشريف: عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن أُحُدا جبل يحبنا ونحبه"، رواه مسلم.

(10) تدبر الآية الكريمة: "مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ"، سورة طه، 55.

(11) خاصة في سوريا واليمن وليبيا ومصر والعراق.

ثم هناك القتل الذي يأتيه "الأفراد الشذاذ"، والقتل الذي تأتيه "الطوائف السائبة"، وهناك القتل الذي تقوم به "الدول المحلية"، والقتل الذي تُؤجَّر فيه "الشركات المرتزقة"، والقتل الذي يُلجأ فيه إلى "الدول الأجنبية"، والقتل الذي يستعان فيه بـ"الأعداء"، بل بـ"أعدى الأعداء"، حتى كأنهم أصدقُ الأصدقاء؛ أما أدوات القتل، فهي الأخرى، ألوان شتى، تبتدئ بالأدوات الحادة، وتنتهي بالمواد السامة، مرورا بمختلف الآلات الطاحَّة والآليات الدابة.

وليس من وصف جامع لهذا الاقتتال الشامل إلا أنه شاهد على **"ثقافة القتل" التي عمَّت بلاد العُرب**؛ وحيث إنها ثقافةُ قتل الأخ لأخيه، فقد جاز أن نسمي هذا الاقتتال باسم **"الفتنة القابيلية"**، نسبةً إلى "قابيل" ابن آدم عليه السلام، الذي قتل أخاه "هابيل".

والظاهر أن "الفتنة القابيلية" هي نصيب العرب في الدفع إلى ظهور ما نسميه بـ**"عالم ما بعد الأمانة"**؛ ولعل نصيبهم فيه أوفر من نصيب غيرهم، إسرائيليين كانوا أو إنجيليين أو آخرين، بل قد تُتَّخذ فتنتُهم نموذجا يُحتذى به في التعجيل بظهور هذا العالم الذي لا حياء فيه كما يُعجِّل بظهور الدجال أو نزول المسيح، إذ أن إمعانهم في القتل ليس من بعده مزيد لمستزيد؛ فلا يراد بهذه الفتنة قتلُ الكائنات غير المطوَّقة بالأمانة، حتى ولو قُتل منها ما قُتل[12]، كما لا يراد بها مجرد تعطيل العمل الائتماني، حتى لا يكون لحياة الإنسان أي معنى، ولا لتاريخه أي وجهة، وإنما يراد بها، أصلا، قتل حامل الأمانة نفسه، أي قتل **"الإنسان-الآية"**؛ فخصوصية القاتل العربي أنه لا يقصد، بقتل أخيه، مجرد إتلاف ذاته، وإنما إنكار **"هويته الائتمانية"**، وإنكار هذه الهوية شرٌّ من القتل؛ فأشبه قتلُه لأخيه قتل "قابيل" لـ"هابيل"، فكما أن قابيل قتل أخاه لِيزيل عنه ما لا يُزال، وهو **"خصوصية التقبل الإلهي"**، فكذلك العرب يقتلون إخوانهم ليزيلوا عنهم ما لا يُزال، وهو **"خصوصية الائتمان الإلهي"**.

من هنا، يتبيَّن أن العرب دخلوا "عالم ما بعد الأمانة" من أخصّ أبوابه الذي لم يدخل منه أقوام غيرهم؛ إذ لم يكتفوا بمنع "الإنسان-الآية" من أداء أمانته كما فعل بعض هؤلاء،

---

(12) لأن قتلها يأتي عرَضا أو، على الأكثر، بالقصد الثاني، بحيث لو لم يُقتل غيرُها بالقصد الأول، لم تُقتل.

ولا حتى بإزهاق روحه كما فعل بعضهم الآخر، بل لم يتورَّعوا عن أن ينزَعوا عنه "لباس الأمانة" بـما لم يفعله أحد من الأقوام الأخرى، حيث إن هؤلاء، أصلا، يجهلون بوجود هذا اللباس الإلهي أو ينكرون وجوده، بينما أغلب العرب بُلِّغوا بسابق وجود هذا اللباس وعظيم قدره؛ ومع ذلك، أبوا، عن قديم جاهلية عادت إليهم، أن يَقْدِروه حق قدره أو يبالوا بكونه يَعصِم لابِسه من سفك دمه.

وإذا ظهر أن الفتنة القابلية جعلَت من العرب أشبه بروّاد "عالم ما بعد الأمانة"، ناشرين لثقافة القتل في العالَمين، فيا ترى ماذا فعل أولئك الذين اتُّمِنوا على الإنسان، ألا وهم "أهل الثقافة!"فالغرض من الثقافة، كما هو معلوم، هو إنتاج الإنسان الذي ينهض بالعمران، ولا ينهض بالعمران إلا "الإنسان-الآية" الذي اختار حمل الأمانة، فتكون الثقافة عبارة عن الائتمان على "الإنسان-الآية".

2.1. ماهية المثقف المنسلخ

لقد تفرَّق المثقفون العرب في مواقفهم من هذه الفتنة شذَر مذَر، حتى كأن لكل واحد منهم موقفه الخاص الذي لا يشاركه فيه غيرُه؛ ويا لَيت هذه الفرادة كانت علامة على استقلالهم برأيهم وإبداعهم فيه، ولم تكُن علامة على تبعيتهم لغيرهم وجمودهم على آرائه! فقد نَـهلت غالبيتهم ثقافتها من حيث لا ينبغي أو نَـهلتها بوجه لا ينبغي؛ فهذا يـميني لا يستكين، وذاك يساري لا يلين؛ وهذا "أصولاني" مشدود إلى ماضيه، وذاك "فكراني" متطلع إلى ماضي غيره؛ والأصولانية أصولانيات: "إصلاحية" و"سلفية" و"جهادية"، والفكرانية فكرانيات: "ليبرالية" و"اشتراكية" و"قومية"، حتى صارت الثقافة العربية، على يد هؤلاء المثقفين، أشبه بفسيفساء لا أشد تنافرا من قِطَعها.

ولما كان تكوينهم الثقافي بهذا التشتت الفاحش، لزم أن تكون مواقفهم من الفتنة القابلية، هي كذلك، شتى؛ فهناك "المؤيِّدون للقتل باسم الدين"؛ وهما فئتان كبيرتان، إحداهما تؤيد القتل، بحجة دخوله في باب الجهاد؛ والثانية تؤيده، بحجة دفع الفتنة؛ وهناك "المؤيدون للقتل باسم الدولة"، بحجة حفظ الأمن والاستقرار؛ وهناك "الصامتون" الذين

يخشون ضياع مصالحهم أو فوات مكاسبهم إن هم نبَسوا ببنت شَفة؛ وهناك "**المخرَسون**" الذين اشتُريت ضمائرهم وذممهم، حتى بأبخس المقابلات وأحطّ الإغراءات؛ وهناك "**الخائفون**" الذين تُوسوِس لهم أنفسهم أن القتل يترصّدهم في أدنى كلمة تُنقلعنهم؛ وهناك "**الحياديون**" الذين يحتجون بأنهم في شغل عن الخوض في السياسة، حتى ولو أُفنيت قريتهم عن بكرة أبيها؛ وهناك "**المتردِّدون**" الذين يتقلبون بين التأييد والإنكار تقلُّب آرائهم ومصالحهم وحساباتهم؛ وهناك "**الانتظاريون**" الذين يعلِّقون اتخاذ قرارهم بمآل القتل أو بانتصار الجهة التي يراهنون عليها؛ وهناك "**المعارِضون على استحياء**" الذين لا يَثبُتون على موقفهم إلا بالقدر الذي لا يتعرضون به لأي سوء، وهم يشهدون ما يشهدون من دماء تُسفك وحرمات تُنتهك، وإلا كان الأجدر بهم أن يَهبُّوا إلى الانتظام في حركة جماعية ثقافية تتولى توعية العامة والخاصة بأخطار هذه الفتنة القاتلة على مجموع الأمة، تكريسا لمزيد الدمار، وجلبا لجديد الاستعمار.

وإذا نحن أمعنا النظر في مواقف هؤلاء المثقفين، ألفينا أن خيانتهم لدورهم الثقافي ليست واحدة، وإنما ثلاث:

أولاها، **خيانة الثقافة**؛ إذ أن الثقافة، كما ذكرنا، هي "**الائتمان على "الإنسان-الآية"**"، وهم، بمتخاذَل مواقفهم، يكونون قد أخلُّوا بأعظم ائتمان، إذ هذا الائتمان هو الذي يورِّث الإنسان القدرة على النهوض بواجب الأمانة.

والثانية، **خيانة "الإنسان-الآية"**، إذ أن هؤلاء المثقفين، بقبيح خذلانهم، فوّتوا، على الإنسان المقتول، فرصة أداء أمانته، بل ساهموا في تجريده من هويته الائتمانية الأصلية؛ فحُكم المثقف الساكت عن القتل حكمُ المشارك فيه، ناهيك عن المثقف المؤيِّد له.

والثالثة، **خيانة الكائنات الأخرى**، فمتى وقعت خيانة "الإنسان-الآية"،وهو كائن مُعالِم لغيره، أي متصل بالكائنات في العوالم الأخرى، تعدت هذه الخيانة إلى هذه العوالم، قاطعة صلاتِه بها وتواصلَه مع كائناتها؛ والواقع أن من المثقفين العرب من شيَّد فكرانيته على مبدإ الانفصال بين العوالم باسم "العِلمانية" أو "العقلانية" أو "الواقعية"، بل إن منهم

من أقام هذا الانفصال في عالم الناس نفسه، داعيا إلى "قومية مغلقة" كأنما "مبدأ التعارف" لا يَشغلُه، أو إلى "ديانية مضيَّقة" كأنما "مبدأ الاشتراك في القيم" لا يعنيه.

وعلى الجملة، فإن المثقف العربي، في موقفه من "الفتنة القابيلية"، خان الإنسان ثلاثا، خانه في نفسه، وخانه في غيره الذين يشاركونه عالمه الإنساني، وخانه في غيره الذين يشاركهم عوالمهم؛ ولم يوقعه في هذه الخيانات الثلاث إلا استخفافه بالحقيقة الآياتية للإنسان؛ إذ تعامى عن "الآيات التكوينية" التي تنطوي عليها ذات الإنسان بوصفه كائنا إنسانيا وعالميا، كما تعامى عن "الآيات التكليفية" التي يتضمنها ائتمان الإنسان على نفسه وعلى الكائنات الأخرى بوصف هذا الائتمان مؤانسةً ومعاملةً؛ والمثقف الذي يتعامى عن الآيات، تكوينية كانت أو تكليفية، لا يكون إلا مثقفا منسلخا؛ فيلزم أن الخيانات الثلاث التي وقع فيها المثقف العربي ترجع إلى انسلاخه من آيات الإنسان التكوينية والتكليفية؛ والحال أن التفكر في هذه الآيات هو الذي يجعله يدرك كيف أن قتل "الإنسان-الآية" يتعداه إلى غيره من الكائنات، كما يورّثه القدرة على مواجهة هذا القتل المتعدي إلى الكائنات الأخرى بكل قوة؛وهكذا، فلما حرَمَ المثقف العربي المنسلخ نفسه من هذا التفكر الآياتي، فقد حُرِم الاهتداءَ إلى التصدي لـ"الفتنة القابيلية"؛ وهذا الحرمان يدعونا إلى طلب مثقف جديد، مثقف قادر على أن يُحصِّل ما افتقده المثقف المنسلخ من إمكانات التبصُّر وأن يتبيَّن ما فاته، بالتالي، من وسائل التصدي لهذه الفتنة القاتلة؛ وهذا المثقف الجديد نسميه "المثقف المرابط".

2. خصوصية المثقف المرابط

لقد ظلت العلاقة التي تربط المثقف المنسلخ بالعالم – أي "رؤيته إلى العالم" _ تحجبه عن إدراك القيم التي يوجبها الوقت الراهن، وتمنعه من اتخاذ الموقف المناسب من أحداثه؛ وقد تَـميَّزت هذه الرؤية الحاجبة بكونها تجعل علاقته بالأشياء تتأسس على ما نسميه مبدأ الحيازة؛ والمقصود بذلك هو أن هذا المثقف لا يعقل الأشياء والقيم إلا على جهة إمكانات التملك التي تنطوي عليها، جاعلا من العقل نفسه مِلكا؛ فمثلا، "الحق" مِلك و"العدل"

مِلك و"الحرية" مِلك، ناهيك عن الأمور الحسية؛ فمعقولية الأشياء هي امتلاكيتها؛ وقد ثبت بما لا يدع مجالا للشك أن "الحيازة" هي أصل التنازع بين البشر المفضي إلى قتل بعضهم بعضا، بدءا بالتنازع على الأرض، وانتهاء بالتنازع على الفكر[13].

بهذا، يتضح أن الحيازة هي الأصل في "الفتنة القابيلية"؛ فقد جعلت هذه الفتنة غايتَها هي، بالذات، انتزاع الأملاك، أراضي وكراسي، مناصب ومراكز، واتخذت وسيلتها إلى هذا الانتزاع القتلَ والقتل وحده؛ ولما كان مُحدِثوا هذه الفتنة يعتبرون الروح أعزّ ما يُملك، صارت، عندهم، أولى بالانتزاع من غيرها؛ إذ هذا الانتزاع علامة على حيازة القاتل لِما انتزعه.

يترتب على هذا أن الطرفين: "المثقفون المنسلخون" و"أهل الفتنة القابيلية" يستويان في الأخذ بالمنظور الاحتيازي، فأخفى عنهما هذا المنظورُ أبعاد القتل الوجودية، عامِّها وخاصِّها، بل كان سببا في تعاطي المثقفين أنفسهم، عن شعور أو بغير شعور، نشرَ ثقافة القتل التي قامت عليها هذه الفتنة؛ ولا ينفع في إخراجهم من الانسلاخ الثقافي الذي وقعوا فيه إلا التحرُّر من هذا المنظور الاحتيازي إلى الأشياء.

لذلك، تكون مهمة المثقف المرابط الأولى هي القيام بعملية تحويل جذري في الرؤية إلى العالم، مستبدلا بالرؤية الاحتيازية التي درج عليها المثقف المنسلخ، تقليدا لغيره، رؤيةً تضادُّها؛ وهذه الرؤية المضادة إلى العالم التي يأخذ بها المثقف المرابط هي ما نسميه بـ"الرؤية الائتمانية"؛ ومقتضاها أن المثقف المرابط يعقل الأشياء والقيم على جهة الإمكانات الائتمانية التي تنطوي عليها، جاعلا من العقل نفسه أمانة؛ فـ"الحق" أمانة و"العدل" أمانة و"الحرية" أمانة، فضلا عن الأشياء المحسوسة؛ فمعقولية الأشياء هنا هي ائتمانيتها.

فيلزم أن المثقف المرابط يجعل للأمانة، لا ضدا واحدا وهو، كما هو معلوم، "الخيانة"، وإنما ضدين اثنين هما: "الخيانة" و"الحيازة"، بل لا يكتفي بإثبات هذين الضدين معا، بل يردُّ أحدهما إلى الآخر، جاعلا من الحيازة خيانة، بحيث لا يحترس من شيء احتراسه من

---

(13) انظر دراسات العالم الإناسي والفيلسوف الفرنسي الشهير "رونيه جيرار"(René GIRARD)

أن يتفكَّر في الأشياء بطريق الحيازة؛ ويورِّث هذا التفكرُ غير الاحتيازي - أي الائتماني - إنتاجَه الثقافي خصائص ثلاث معارضة لخصائص الثقافة الاحتيازية، إحداها، "تجاوز رتبة الالتزام"، والثانية "وصل السياسي بالأخلاقي"، والثالث "وصل الديني بالإنساني"؛ فلنبسط الكلام في هذه الخصائص الثلاث واحدة واحدة.

1.2 تجاوز رتبة الالتزام

معلوم أن مفهوم "الالتزام"، في معناه الثقافي، ليس مفهوما أصليا، وإنما هو مفهوم أجنبي؛ إذ أن أولَ منظِّر له في مجال الأدب هو، كما هو معروف، الفيلسوف الفرنسي "جان بول سارتر"؛فقد عرَّف المثقفين في عبارة شهيرة بكونهم "هم أولئك الذي اكتسبوا شهرة بأعمالهم التي تنتمي إلى مجال الفكر، واستغلوا هذه الشهرة للخروج من مجالهم والتدخل فيما لا يعنيهم"؛ ويبِّنُ أن قوله: "تدخُّل المثقفين فيما لا يعنيهم" تعبير مجازي عن الالتزام بقضايا ذات صبغة سياسية وعملية؛ وقد تلقَّف المثقفون العرب هذا المفهوم المُغري[14]، وخاضوا فيه ما وسعهم الخوض، فأناطوا وجود المثقف بوجود الالتزام، بحيث يبقى ببقائه ويفنى بفنائه؛ ولما كان يُظنُّ بالديمقراطية القدرة على إقامة العدل والمساواة والحرية في المجتمعات، فقد وجب أن يُستغنى عن المثقف متى تحقَّق هذا النظام السياسي فيها؛ إذ، حينها، يتلاشى مبرِّر وجود المثقف، وهو معارضة الظلم والفساد والاستبداد.

أما مرابطة المثقف الائتماني فهي عبارة عن "ملازمة"، و"الملازمة"رتبة فوق رتبة "الالتزام"،وتوضيح ذلك من الوجوه الآتية:

أحدها، أن "الملازمة" اختيار، إذ تستند إلى تعريف الإنسان بكونه الحامل للأمانة، اختيارا، لا اضطرارا، فيكون المثقف المرابط قد اختار الملازمة باختياره الأمانة؛ أما "الالتزام"، فقد ذهب منظِّره "سارتر" إلى أنه لا خيار لنا في أن نكون "ملتزمين" أو لا نكون كما أنه لا خيار لنا في أن نكون أحرارا أو لا نكون، لأن"التزامَنا" سابق على قرارنا سبْق وجودنا في العالم عليه؛ فكما أن الإنسان لم يختر وجوده، فكذلك لم يختر "التزامه"؛ وهذا في

(١٤) كما هو ديدنهم مع غيره من المفاهيم التي تجود بها قرائح الغرب بدعوى الأخذ بأسباب الحداثة.

غاية التعارض مع الملازمة؛ إذ الملازمة لا تُشبَّه بالوجود في العالم، وإنما تُشبَّه بالسلوك فيه، فكما أن "الإنسان-الآية" يختار سلوكه، فكذلك يختار ملازمته.

والوجه الثاني، أن "الملازمة" هي الثبات في ثغر من الثغور، بينما "الالتزام" هو اعتناق فكرة من الأفكار؛ و"الثَّغر الثقافي" غير "الفكر الثقافي"، إذ الثغر يدل على "الموضع البيِّن والمحدَّد الذي يخاف الناس ورود الأذى منه"، فمثلا، "القتل" ثغر و"الظلم" ثغر و"الفساد" ثغر و"الاستبداد" ثغر، بحيث تكون علاقة المثقف المرابط، أصلا، بهذه الثغور علاقة خارجية، متعاملا بفكره معها تعاملا جغرافيا؛ بينما الفكر هو عبارة عن "مواضيع ذهنية"، لا "مواضع عينية" كالثغور؛ وعلاقة المثقف "الملتزم" بالموضوع الذهني تكون علاقة داخلية، فيصير إلى التعامل مع مواضيع الفتنة تعاملا نفسيا؛ وفرقٌ بين "التعامل الجغرافي" مع الفتنة القابيلية و"التعامل النفسي" معها، إذ الأول أدعى إلى تحصيل الاتفاق على مفاسدها، أسبابا وآثارا، وكذا التعاون على دفعها، تخطيطا وتنفيذا، من الثاني، إذ المرابط لا يَردُّ واقع هذا الأذى، لثبوت صفته الثغرية، إلى تصوّره الخاصّ، فيتأتى له، إذ ذاك، أن ينشئ من الأسباب الموضوعية للارتباط والاشتراك مع الآخَرين في التصدي لهذا الواقع ما لا ينشئه "الملتزم" الذي لا يتردد في أن يَردَّه إلى تصوُّره الفكراني.

والوجه الثالث، أن "الملازمة" ليست، كما سيتضح في موضعه، عملا سياسيا بمعناه الاحتيازي، بينما "الالتزام" عمل سياسي بهذا المعنى، فقد يصل إلى حد الانتماء الصريح إلى تنظيم حزبي مخصوص؛ وكل من يتعامل مع السياسة على أنها حيازة، ينتهي إلى اتخاذ موقع في إطار تنظيمي نضالي مخصوص؛ والحال أن هذا الإطار المؤسَّسي لا يمكن أن يُحقِّق تفرُّدَه، ويُظهر تفوُّقَه إلا بمضادّة غيره من الأطر التنظيمية، متسبِّبا في مزيد التنازع، احتيازا وانحيازا؛ فمن حاز، لا بد أن ينحاز؛ ولا ينفع أن يقال إن من أشكال الالتزام ما لا يوجب الانخراط في أي تنظيم، لأنا نقول إن "الالتزام" الفكري بقضية من القضايا ولو لم يرتبط بمؤسسة محددة، قد يصطبغ بصبغة الحيازة، إذ يشعُر "الملتزم" بأن "التزامه" من كسبه، أي من مِلكه؛ وتكفي هذه الصبغة الكسبية في إلحاقه بالممارسة السياسية، وإجراء حكمها عليه.

والوجه الرابع، أن "الملازمة" توجب مراقبة الذات بقدر ما توجب مراقبة الآخر؛ ذلك أن واجب المرابط بالثغر الثقافي ليس القيام بحراسته، مستبقا الأضرار التي تَرِد منه فحسب، بل أيضا اتخاذ هذه الحراسة حالة تأملية له يختبر فيها قدراته ويُـمحصّ صبره وينقد ذاته؛ فالمطلوب في حراسة الثغر الثقافي ليس الجمود على تصوُّر مخصوص له، ولا ادعاء امتلاك الحقيقة عنه، ولا، بالأولى، ادعاء الأهلية لقيادة غيره في رفع هذا التحدي الثغري، وإنما هو مواصلة تطوير هذا التصور بما يفتح مزيدا من آفاق التوعية وإمكانات العمل لمواجهة هذا التحدي؛ ولا سبيل إلى هذا التطوير إلا بالدخول في مراجعة المسلَّمات وتصحيح القناعات بالقدر الذي يستجيب للمتطلبات؛ أما "الالتزام"، فيفترض وجود صفوة من الناس أدركت من الرشد والمعرفة ما لم يدركه غيرها، فاستحقت أن تعتلي كرسي الحقيقة وتُـمسك بصولجان القيادة، كأنها المخلِّص الذي لا يشغله إلا إنقاذ الآخرين، فلا يزداد الواحد منها إلا إعجابا بقدراته، وتعصّبا لأفكاره، وانغلاقا على نفسه.

والوجه الخامس، أن "الملازمة" تفتح الآفاق الإدراكية بما لا يفتحها "الالتزام"؛ فلئن كان الثغر الثقافي يتحدد، في المنطلق، بوصف مخصوص كأن يكون "ثغر قتل" أو "ثغر ظلم" أو "ثغر فساد" أو "ثغر استبداد"، فإن هذا الوصف لا تتعيَّـن أسبابه ولا كيفياته ولا نتائجه بصورة نهائية؛ فلما كان الـمُرابِط يُسلِّم بأن "الإنسان-الآية" كائن مُعالِم لغيره، أي متصل بعوالم كثيرة، كان يدرك أكثر من سواه أن ضبطَ هذه العوالم وأشكال الاتصال بها ليس في مُكنة أي عقل، لأن هذه العوالم والأشكال من الاتصال لا تعيين لعددها ولا تثبيت لصفاتها؛ وعلى هذا، فلا يكتفي بالنظر في المظاهر الخارجية للثغر الثقافي للإحاطة بحقيقته، بل يطلب عناصر أو متغيرات غير مرئية تعمل عملها من وراء هذه المظاهر الخارجية، وإلا فلا أقل من أنه يقدّر وجودها والتفكير في المخارج على مقتضى هذا الوجود، بل قد تكون هذه العناصر والمتغيرات غير المرئية هي الأصل في ورود ما ورد على هذا الثغر من مفاسد؛ أما "الملتزم"، فيحصر الفكرة التي يناضل من أجلها في "عالم الإنسان"، بل قد يقصُرها على الظاهر المادي لهذا العالم الخاص، ناهيك عن أن يبالي بعموم العوالم التي له صلة بها، مضيِّقا

ما اتسع من أفق الإنسان، ومحدّدا ما لا يتحدد من وجوده.

2.2. وصل السياسي بالأخلاقي

لقد طغى على "الثقافة المنسلخة" الاعتقاد بأن "السياسي" منفصل عن "الأخلاقي"، بدعوى أن الأول أمر مصلحي، بينما الثاني أمر قيمي؛ ودواعي هذا الاعتقاد الباطل ثلاثة:

أحدها، اعتبار السياسة، تفكيرا كانت أو تدبيرا، حيازة، أي منسوبة إلى الذات نسبة المِلك إلى مالكه؛ وهذا لا يصح بإطلاق، لأنه يجوز أن تكون السياسة أمانة يؤديها الإنسان ولو مع وجود التصرّف بأمورها، والأمانة لا مِلك معها.

والثاني، ردُّ السياسة إلى المصالح؛ وهذا أيضا لا يصح بإطلاق، لأن المصلحة بلا قيمة أخلاقية ترتقي بها، البهيمةُ أَوْلى بها من "الإنسان-الآية"؛ والعجب أن جلّ المثقفين لا يفتؤون يكررون هذه المقولة، ويبثونها في الناس كأنها مفتاح التاريخ البشري، وما دروا أنهم يَحطون قدر "الإنسان-الآية" أيما حط!

والثالث، بناء السياسة على العنف[15]؛ وهذا كذلك لا يصح بإطلاق، لأن العنف، حتى ولو كان مشروعا، لا يأمن أن يفضي إلى عنف غير مشروع كـ"الديمقراطية" التي تتحول إلى استبدادية القائد، كُلّانيا[16] كان أو فاشيا.

يترتب على هذه الدواعي الثلاثة أن الذي يقول بفصل السياسي عن الأخلاقي لا يمكن أن يتوصَّل إلى سبل دفع "الفتنة القابيلية"، نظرا لأن الأخذ بهذا الفصل، تَحيُّزا للسياسي، من شأنه أن يحمل على تزكية العنف، لا على إدانته، فيشتدّ بدل أن يَخف، بل يتولد بدل أن يتبدَّد.

أما المثقَّف المرابط، فيعتقد بقوة أن السياسة التي لا أخلاق معها خيانة، حتى على فرض أن التاريخ البشري قام على خلاف هذا الاعتقاد؛ ذلك لأن التاريخ على هذا الوجه، في

---

(15) راجع النظريات الثلاث: نظرية "ميكيافيل" في الإمارة، ونظرية "هيغل" في الدولة، ونظرية "فيبر" في العنف.

(16) نؤثر استعمال لفظ "الكلانية" على استعمال لفظ "الشمولية" في مقابل المصطلح الأجنبي: "Totalitarianism".

نظر المثقف المرابط، يظل خيانة لأمانة التدبير التي تعهَّد "الإنسـان-الآية" بأدائها؛ فـ"واقع التاريخ"، حتى ولو لم يرتفع، لا يغني عن "واجب التاريخ"؛ وهذا الواجب يُلزِم بأن تُسنَد السياسة إلى القيم الأخلاقية، كما يُلزم بأن يتحرى السياسي كمال الإنسان في أشكال تدبيره، وليس أن يهويَ به إلى درك البهيمية.

لهذا، لا ينفك المثقف المرابط يذكِّر بهذا الواجب الذي يرقى بالإنسان، داعيا إلى بذل الجهد في الوفاء به، بل يجعل همَّه بيان كيف أن التاريخ يَضلُّ طريقه ما لم يأخذ بالـمُثل الإنسانية والقيم الأخلاقية؛ فليس دور المثقف المرابط توصيف الواقع بما هو كذلك، وإنما توجيهه بما يجعـله يحقق الكمال الإنساني؛ وعليه، فإن التجاه إلى التوصيف لا يبتغي، كما لدى المثقف المنسلخ، تقرير الواقع، وإنما تجاوزه إلى رتبة توجيهه بما يجعله قادرا على رفع تحدياته وإعادة تقويم مساره؛ *فهو لا يرابط في ثغر السياسة إلا لكي يتجاوزها إلى أفق التخليق*؛ وتوضيح ذلك من وجهين:

أحدهما، أن السياسة، بحسب واقعها، ليست حيازة عادية، وإنما هي الحيازة القصوى؛ ذلك أن الإنسان بطبيعته لا يتعلَّق بشيء قدر تعلُّقه بالتسلّط على غيره؛ والتسلط عبارة عن الحيازة القصوى؛ والسياسة هي، بالذات، مجال إرادة هذا التسلط الأقصى وممارسته[17]، حتى ولو لم يكن السياسي قد دخل حلبة الحكم، لأنه لا يفتأ يستعد لتسلّطٍ آجل، إذ أنه لا أقدر من السياسة على إخفاء هذه الإرادة في التسلط؛ فلا يسعُ المثقف المرابط إلا التصدي لهذه الإرادة التسلطية المحددة لماهية السياسة، مهما تجلّلت بجميل الشعارات، بل مهما انتحلت من جليل القيم، فاضحا ظلم أفعالها وكذب أقوالها.

والثاني، أن الدولة، بحسب واقعها، ليست حيازة قصوى شأن السياسة عموما فحسب، بل هي استئثار بالحيازة القصوى؛ فكما أن الدولة تتخذ من العنف وسيلتها الخاصة التي تمارس بها سلطتها السياسية، أي أنها تستأثر بالعنف، فهي كذلك تتخذ من

(17) يحدد "ماكس فيبر" "Max WEBER" النظام السياسي بكونه علاقة تسلُّط، أي علاقة تجعل الحكام يُخضعون المحكومين لسلطانهم.

السياسة وسيلتها الخاصة التي تمارس بها سلطتها التدبيرية، أي أنها تستأثر بالسياسة؛ فيتصدى المرابط لهذا الاستئثار بالحيازة القصوى بأقوى مما يتصدى به للحيازة القصوى من غير استئثار التي تُـمثّلها السياسة عموما، مهما تدثَّرت الدولة بلباس خدمة المصلحة العامة، كاشفا المفاسد الأخلاقية لهذا الاستئثار، إن قمعا للحريات أو كبتا للكفاءات.

وقد يقال إن الدولة لا تحتكر السياسة، بدليل أن الدولة الديمقراطية تحرص على إشراك المواطنين في العملية السياسية، بل في تدبير الشأن العام؛ لأنا نقول إن هذا الإشراك يبقي أمرا نسبيا، بل أحيانا صوريا؛ ولا تكفي عملية الاقتراع، ولا حتى عملية المراقبة، في إثبات هذا الإشراك، لأن الاقتراع أبعد عن أن يكون عملية تلقائية أو مختارة، وأن المراقبةَ أبعد عن أن تكون عملية تشمل كل أعمال الدولة ومؤسساتها؛ والمثقف المرابط لا يعتقد أن هذه الصور الاقتراعية والرقابية العلنية تستطيع أداء وظيفتها التدبيرية بحقها ما لم يُسنِد الاقتراعَ العامَّ الشعورُ بإشغال الذمة بالأمانة، لأن الشعور بالأمانة هو الذي يعطي للانتخاب مشروعيته، وأيضا ما لم تُسنِد مراقبةَ المواطنين للممثلين مراقبةُ الممثلين لأنفسهم، لأن المراقبةَ للذات هي التي تعطي لمراقبة الآخر فعاليتها.

3.2. وصل الديني بالإنساني

كما طغى على "الثقافة المنسلخة" الاعتقاد بأن "الديني" منفصل عن "الإنساني"، بدعوى أن الأول أمر خصوصي، بينما الثاني أمر عمومي؛ وينبني هذا الاعتقاد الفاسد على مسلَّمات ثلاث مستخلصة من تجربة أهل الغرب التاريخية مع الدين، إذ يبدو أن صراعهم معه ومع رجاله لم يشهده تاريخُ غيرِهم؛ وليس هذا الموضعُ مجالَ تفصيل القول في آثار هذا الصراع على ثقافتهم؛ وحسبنا هنا الإشارة إلى هذه المسلمات التي حاكى فيها المثقفون العربُ نظراءهم من أهل الغرب، على الرغم من أن تجربتهم الدينية غير تجربة هؤلاء، ولكن تقليد المغلوب للغالب يغلب على النفوس.

إحداها، أنه لا حقائق في الدين؛ زعم الزاعمون أن الدين عبارة عن خرافات؛ وهذا لا يصح بإطلاق، لأن هذا الحكم قد ينطبق على بعض المعتقدات كتلك التي لم تستسغها

فهوم أهل التنوير، مع أن رجال الدين المسيحيين يعتبرونها من باب الأسرار التي لا تنفذ إليها العقول، مثل "معتقد التجسيد" و"معتقد التثليث" و"معتقد الفداء" و"معتقد الخطيئة الأصلية"؛ ثم، من جهة أخرى، لأن الدين، في أصله، جاء محدِّدا لـ"معنى" الحياة ولـ"مصير" الوجود، فكان أن قرَّر حقائق عن "المعنى" و"المصير" تُـجاوز طور "العقل المجرد"، لأن كل طاقة هذا العقل تكمن في إدراك "المبنى"، لا المعنى، وإدراك "المآل"، لا المصير.

والثانية، أنه لا تمايز بين الأديان؛ كما زعموا أن الأديان معتقدات وممارسات متساوية غير متفاوتة؛ وهذا باطل، لأن مَثَل الأديان كمَثَل غيرها من المؤسَّسات والفكرانيات؛ فكما أن المؤسسات العلمية تقلَّبت في أطوار لاحقُها أفضل من سابقها، فكذلك المؤسسات الدينية تقلَّبت في أطوار، خالِفُها أفضل من سالفها؛ وكما أن الفكرانيات السياسية المتزامنة قد يتباين بعضها مع بعض، فكذلك الأديان المتزامنة قد تتباين فيما بينها؛ فالتفاضل بين الأديان حقيقة ناصعة لا ينكرها إلا متصف بالعناد أو مشتغل بالإلحاد.

والثالثة، أنه لا عموم في الدين؛ زعموا كذلك أن الدين شأن خاصٌّ غير عام؛ وهذه المسلَّمة في البطلان مِثل سابقتها؛ فكما أن المؤسسة العلمية أو الفكرانية السياسية ليست شأنا خاصا، بل أريد لها، في الأصل، أن لا تكون كذلك، فالدين هو، أيضا، ليس شأنا خاصا، بل أريد له، في الأصل، أن لا يكون كذلك؛ والصواب أن الدين أُنشِئ لكي يكون، لا واحدة بعينها من المؤسسات، وإنما أن يكون المؤسسةَ الكبرى التي تندرج فيها كل المؤسسات الأخرى، غير أن الفساد أو التحريف الذي لَـحِقَ بعض الأديان جعل المثقفين المحدَثين يقعون في مغالطة "التعميم المتسرّع"[18]؛ كما جعلهم يقضون بوجوب قَصْر الدين على الحياة الخاصة أو الوجدان، واقعين في مغالطة أشنع من الأولى وهي: "التناقض"؛ فإذا كان الدين غير صالح لعموم الحياة، فكيف يكون صالحا لخصوص الحياة! هذا، بالإضافة إلى أن تَـجرُّد الإنسان الكلي من وجدانه - مَـحلِّ إيمانه - في ممارسة الشأن العام أمر محال، وإلا فلا أقل من أنه بعيد الاحتمال.

---

(18) "التعميم المتسرع" عبارة عن مغالطة منطقية تقوم في الوصول إلى تعميم استقرائي بناء على بينات أو متغيرات أو معطيات غير كافية.

ينتج من هذه المسلمات الثلاث أن المثقف الذي يدعو إلى فصل "الديني" عن "الإنساني" إنما يرمي إلى إقصاء الدين، غير أن هذا الإقصاء لا يلبث أن يصير عائقا يحجب عنه وسائل مواجهة "الفتنة القابيلية"، علاوة على أن الأمور التي يَنسُب إليها هذا المثقف صفة "الإنسانية" قد لا تكون إلا مزايا أو خصائص قومية خاصة بمجتمعه، فيحمله ذلك على "الانغلاق على الذات" بَدَل الانفتاح على الآخر، بل قد يحمله على إنكار الآخر، لِما يراه من مخالفة تصرفاته لتصرفاته؛ ولا يبعد أن يفضي هذا الإنكار إلى أن يؤيد استعمال العنف، بحجة الدفاع عن الذات أو بحجة استباق اعتداء الآخر أو بحجة نشر مكتسبات الحضارة أو تعميم مبادئ الحداثة.

أما المثقَّف المرابط، فيعتقد بقوة أن جوهر الدين هو إنسانيته؛ فبقدر ما يتضمَّن الدين من "المشترَك الإنساني" يكون تحققه بالخاصية الدينية؛ وهذا المشترَك الإنساني هو عبارة عن جملة المثل العليا والقيم الأخلاقية التي تأخذ بها الأمم جميعا؛ والخاصية الدينية إنما هي، في أساسها، جملة المعاني الروحية التي تتأسس عليها هذه المثل والقيم التي تشترك فيها جميع الأمم؛ وميزة الدين المنزَل أنه يدعو إلى الأخذ بمبدأين تأسيسيين يوسِّعان هذا المشترك القيمي بما لا يضاهيه في هذا التوسيع أي نظام قيمي آخر.

أحدهما، مبدأ تأسيس القيم على الصفات الإلهية؛ ليست القيمة مجرد معنى أو صفة تقديرية، بل هي كمال هذا المعنى أو هذه الصفة؛ فإذا قيل: "العدل" أو "السلام"، فالذي يتبادر إلى الذهن ليس مطلق معنى "العدل" أو "مطلق معنى السلام"، وإنما "كمال العدل" أو "كمال السلام"؛ ولما كان الأصل أن معنى "الكمال" يلازم مفهوم "القيمة"، ولا يصار إلى خلافه إلا بدليل، حُقَّ لنا أن نعتبر القيم كمالات، لا مجرد تقديرات؛ ولا يتصف بهذه الكمالات إلا الكامل، بل أكمل الكاملين، وهو الحق سبحانه وتعالى؛ فيلزم أن القيم إنما هي معان مأخوذة من الصفات الإلهية، فـ"العدل" من عدله و"السلام" من سلامه؛ وقد دلَّت على هذه الصفات التي بلغت غاية الكمال أسماؤه الحسنى؛ فالعدل من اسمه "العدل" والسلام من اسمه "السلام"؛ وعليه، فإن المصدر الأول الذي اقتبس منه "الإنسان-الآية"

هذه القيم الصفاتية هو هذه الأسماء العظمى التي علّمها إياه الدين الـمُنزل.

ومتى سلَّمنا بحصول هذا الاقتباس من الأسماء الحسنى، لزم أن تكون هذه القيم تقديرات أدركت من "العموم" و"الثبات" ما لم يُدركه سواها، إذ أن هذه الأسماء تتصف بكمال العموم وكمال الثبات، بحيث لا بد أن تشترك جميع الأمم في اعتبار هذه القيم الصفاتية والعمل على مقتضاها؛ وهذا يعني أنه، بهذه القيم، يتحقق في عالم الإنسان من خاصية "الإنسانية" ومن عملية "المؤانسة" ما لا يتحقق بسواها؛ بل أكثر من هذا، إن عموم الكائنات في عموم العوالم، بموجب هذا المصدر الإلهي، لا بد أن تنال نصيبها من هذه القيم أو تتطلَّب التعاملَ معها بواسطتها؛ وبهذا، تكون القيم الصفاتية واسطة "الإنسان-الآية"، لا في الاتـصال بعالم البشر، مؤانِسا للأمثال فحسب، بل أيضا في التواصل مع العوالم الأخرى، مُعالِما للأغيار.

ولا يقال بأن القيم تختلف باختلاف المجتمعات في عالم الإنسان، فما الظن باختلافها في العوالم الأخرى! لأنا نقول بأن القيم على ضربين: "القيم الأصلية" و"القيم الفرعية"؛ أما القيم الأصلية، وهي "القيم الصفاتية"، أي المأخوذة من الأسماء الحسنى، فهي عامة وثابتة في كل العوالم؛ وأما القيم الفرعية، فهي التي اجتهد الإنسان في استنباطها من هذه القيم الأصلية، فيجوز أن يكون بعضها خاصا ومتغيرا بالقدر الذي تستلزمه الأسباب التي دعت إلى هذا الاجتهاد؛ والتعويل في "المؤانسة" و"المعالَة" ليس على القيم الفرعية، وإنما على القيم الأصلية؛ وأما ما يتوهَّم بعضهم من دخول الخصوص والتغير على هذه القيم، فلا يتعلق بها من حيث هي "معاني الكمال"، وإنما يتعلق بتطبيقاتها وتنزيلاتها على الواقع التي يمكن أن تتغير بتغير ظروفها؛ فـ"معنى الكمال" و"تطبيق الكمال" أمران مختلفان، فالأول له من التعالي ما ليس للثاني.

بناء على ما تقدَّم، يتبين أن المثقف المرابط الذي يصل القيم الأخلاقية بالأسماء الإلهية يفتح باب الدين على مصراعيه لكي يكون مجالا لتحقق كمال "المؤانسة"، بل لتحقُّق كمال "المعالمة"، هذا الكمال العالمي الذي يجعل "الإنسان-الآية" يجاوز حدوده الكيانية، متطلعا

إلى ما وراءها، من غير أن يكون في هذه المجاوزة أي تعدٍّ، ولا، بالأحرى، أي تَـحدٍّ لحدوده الائتمانية، بل، على العكس من ذلك، إن ملازمته لهذه الحدود الائتمانية هي التي تورِّثه القدرة على استكشاف الآفاق التي من وراء حدوده الكيانية.

والمبدأ الثاني، مبدأ **تأسيس الثقافة على الدين**؛ وإذ عرفتَ أن الدين يتكون من القيم الصفاتية المأخوذة من الأسماء الحسنى، فاعلمْ أن هذه القيم هي عينها التي أُودِعت **فطرةَ الإنسان-الآية**[19]؛ ومقتضى ميثاق الأمانة هو، بالذات، ائتمان الإنسان على هذه القيم المثلى المشتركة بين الدين، تشريعا، وبين الإنسان، فطرةً؛ وإذا ثبت أن الدين والإنسان، بحكم هذا الميثاق كلاهما يحمل القيم الصفاتية، وجب أن تكون **الثقافة التي هي الائتمان على "الإنسان-الآية"** مؤسَّسة على الدين؛ لذلك، غلب على تعريفات الثقافة تحديدُها بكونها مجموعة الـمُثل والقيم التي تُـميِّز المجتمع، بل نجد من استعمالات الفعل: "**ثقَّف**" ما يدل على معنى "التقويم" كما في قولنا: "ثقَّف المعوَّج"، أي قوَّمه وسوّاه؛ تترتب على هذا نتيجة غاية في الأهمية، وهي:

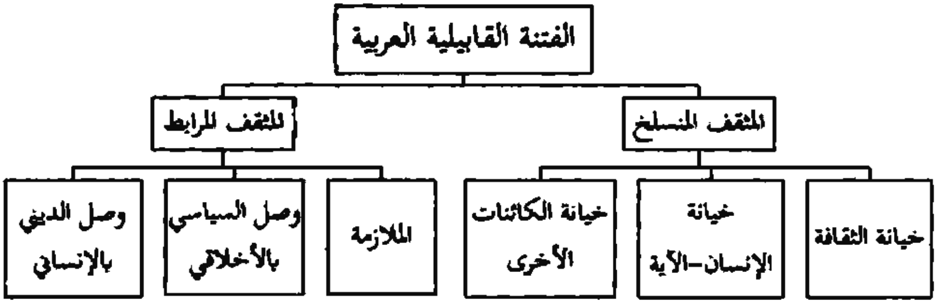
أن **الأصل في الثقافة** ليس، كما ساد الاعتقاد بذلك، أن تكون إنتاجا قوميا أو محليا، وإنما أن تكون إنتاجا إنسانيا وعالميا، أي "**مؤانسا للأمثال**" و"**مُعالِـما للأغيار**" بِـما أن الثقافة عملية تكوينية، لا خاصية كيانية؛ إذ القيم التي تختص بها مستمدة من الدين، والدين مجموعة قيم عملية تتسع، بموجب مصدرها الإلهي، للكائنات كلها، حتى لو خُصَّ الإنسان بنزولها.

وربَّ معترض يقول إن القيم الدينية ليست أساس الثقافة، أو يقول إن الثقافة قد توجد بغير هذه القيم؛ إذ الجواب عن هذا الاعتراض أو ذاك هو أن أصول القيم ليس مأخذُها إلا الصفات الإلهية، لأنها كمالات، ولا كمال في غير هذه الصفات؛ أما فروع القيم، فقد بُنيت على هذه الأصول؛ وهذا البناء قد يكون صحيحا أو فاسدا؛ والثقافة، سواء أقرت بالأصل الديني لقيمها أو أنكرته، تبقى مَدينة للدين بوجود القيم فيها، حتى ولو اتخذت

(19) انظر كتاب دين الحياء الجزء الأول.

لها قيما مضادة لقيمه؛ فلولا إمكان القياس على القيم الدينية، ما توصّلت الثقافة إلى تقرير أضدادها، جاعلة من الكمالات نقائص ومن النقائص كمالات.

وحينها، يتبين أن المثقف المرابط الذي يجعل من القيم الدينية أساس القيم الإنسانية التي تحملها الثقافة إنما يفتح الثقافة على آفاق تتعدى المجتمع الواحد إلى غيره من المجتمعات؛ إذ لا ينفك، وهو يضفي القيمَ على الأشياء، يتوسّل بالصفات الإلهية التي أُخذَت منها هذه القيم، كأنما يقوِّم هذه الأشياء بهذه الصفات نفسها بلا واسطة؛ ومِثلُ هذا التقويم المباشر لا أوسع منه نطاقا، ولا أبلغ منه تأثيرا.



الشكل 1

بعد أن وضّحنا كيف أن المثقف المرابط يصل السياسي بالأخلاقي ويصل الديني بالإنساني، ملازما ثغرا من الثغور التي تهجم منها "الفتنة القابيلية"، ننتقل إلى بيان كيف أنه يقاوم هذه الفتنة بين الإخوة.

3. مبادئ ثقافة الإحياء والخروج من الفتنة القابيلية.

لما كان المثقف المرابط يهدف إلى إصلاح الأفكار، أصالةً، وإصلاح الأعمال، تبَعا، لزمه أن يبدأ، في مواجهته للفتنة القابلية، **بالتصدي لفاسد الأفكار**، بل التصدي لأولئك الذين يبرّرون الاقتتال بين الإخوة أو يروّجون له أو يشجّعون عليه أو يسكتون عنه، وهم "**الفئة المنسلِخَة من المثقفين**"، وهم فئتان عظيمتان: "المثقفون الديانيون" و"المثقفون الدنيانيون"؛ فأفكار هؤلاء وأفعالهم هي أول ثغر يلازمه المثقف المرابط، حتى يُقلعوا عن انسلاخهم أو

يكفوا أذاهم عن أمتهم، وإلا فلا أقل من أن يُبصِّر هذه الأمة بالنتائج المترتبة على أفكارهم وأفعالهم، ويُحذِّرها من استمرار الثقة بهم.

فإذا ما استقام له ذلك على قدر المستطاع، انتقل إلى ثغر الأفراد والجماعات الفاعلة في الميدان - أي ثغر المتقاتلين وقد انفضَّ عنهم مثقفوهم بعد رجوعهم إلى رشدهم أو ضعُفت ثقة الأمة بهم، فاجتهد، ما وسعه ذلك، في طلب أنسب الوسائل لخطة عملية بديلة عن الاقتتال، حتى ولو اقتضت منه هذه الخطة التضحية بنفسه؛ وهذه التضحية واجبة من جهتين: إحداهما، أن المثقف المرابط ليس مجرد ناقد، وإنما هو شاهد، أي شاهد على الناس عموما، وشاهد على غيره من المثقفين خصوصا؛ والشهادة على عامة الناس وخاصة المثقفين هي أن يكشف خيانتهم للأمانة ولو باستشهاده؛ والجهة الثانية، أن "الصفة الثغرية" لعمله تُنزله منزلة الرائد، وهو هنا "رائد إحياء"، إنهاءً للفتنة؛ وصنيع "رائد الإحياء" إنما هو أن يُقدِّم إحياء غيره على إحياء نفسه.

ولا يتسع المقام للخوض في جزئيات هذه المواقف الاقتتالية ومراتب التصدي الثغري لها؛ ويكفي أن نستخرج بعض المبادئ المؤسِّسة لـ"ثقافة الإحياء" التي يتعاطاها المثقف المرابط، والتي تفيد في دفع "الفتنة القابيلية"؛ ونحصي من هذه المبادئ الإحيائية ستة أساسية، وهي كالآتي:

1.3. مبدأ ترك إرادة الإيذاء

نضع لهذا المبدإ الأول الصيغة التالية:

- **لتوطِّن إرادتك على اجتناب الإيذاء وعلى ترك التوسل فيه بما ثبت أذاه.**

لقد غلب على الظن أن الإنسان شرِّير بالطبع، فيُصلحه المجتمع، كما وُجد مَن يظن أن الإنسان خيِّر بالطبع، فيُفسده المجتمع؛ والصواب أن الإنسان ليس خيِّرا، ولا شرِّيرا بالطبع، وذلك لاعتبارين؛ أحدهما، أنه إذا كان المراد بالطبع هو "الفطرة"؛ فالفطرة هي مستودع القيم المأخوذة من الصفات الإلهية؛ وعمل الإنسان بالقيم التي أُودِعت فيه، إن

وافقها، فهو خير، وإن خالفها، فهو شر[20]؛ والاعتبار الثاني، أن الإنسان اختص بحمل الأمانة دون سائر الكائنات، وكان حمله لها باختيار منه، فيلزم أن عمل الإنسان بدأ بهذا الاختيار الأول نفسه؛ وإذا كان العمل الأصلي اختيارا، فبأن تكون الأعمال التي تفرعت عليه اختيارا أجدر.

بناء على هذين الاعتبارين، يتبين أن خيرية الإنسان أو شرّيته تابعة لإرادته، أي ناتجة عن "حريته"؛ فالإنسان لا يكون خيِّرا بطبعه، وإنما يكون كذلك بحريته، كما لا يكون شرّيرا بطبعه، وإنما يكون كذلك بحريته؛ فلو لم يكن الإنسان حرا في فعل الشر، لكان مجبرا على فعل الخير على الدوام؛ والحال أنه لا ينفك يرتكب الشر؛ وإذا كان القاتل لا يأتي شره مجبرا، وإنما مختارا، ترتبت على ذلك نتائج ثلاث:

إحداها، أن القتلة (أو من في حُكمهم من المثقفين المؤيِّدين أو الساكتين) لا يفيدهم مطلقا أن يدَّعوا أن الضرورة تبيح ممارسة العنف؛ فلا ضرورة تُسوِّغ، بَلْه تُشرِّع، القتل في عالم يَقتُل فيه الإخوة بعضهم بعضا بأفظع طرق القتل، لأن ضرر القتل الـمُساغ أو المشروع هو من جنس ضرر القتل غير الـمُساغ أو غير المشروع؛ إذ لا يُعتبر الفرق في القصد بينهما، بل الفرق المعتبر هو العمل، والعمل هنا واحد، وهو سفك الدم.

والثانية، أن القتل لا يكون حقا من حقوق الإنسان في عالم الفتنة القابيلية، مهما بلغ أذى الآخر، بل يكون ضدُّه، أي "عدم القتل"، حقا لهذا الآخر المؤذي نفسِه، على الأقل إلى حين خمود الفتنة، لأن تفاعل القتل في الفتنة يشتد ويتشعّب ويتداخل، حتى لا يكاد يتميز الظالم من المظلوم، ولا الحق من الباطل، لأن القيم تتهاوى وحدودَها تتلاشى.

والثالثة، أن استعمال القتل لا يُتوصَّل به إلى تركه؛ حيث إن الغاية هي الخروج من هذه الفتنة الدامية، فلا يجوز استخدام وسائل القتل في الوصول إليه، مهما ظهر من فعاليتها المبنية على الاعتقاد بأن الغاية تبـرِّر الوسيلة؛ ذلك لأن الوسائل القاتلة، في هذه الأحوال، لا بد أن تنقل وصفها إلى هذه الغاية نفسها، فتصبب من أذاها، بحيث تفقد صلاحها، وإلا، فلا أقل

(20) تدبر الآية الكريمة: "إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا"، سورة الإنسان، 3.

من أن يدخل عليها التشويشُ أو الشبهة، فلا يصفو صلاحها أبدا؛ وليس هذا فقط، بل إن علاقة هذه الوسائل بغايتها تتبدل، إذ تحل هي نفسها محل الغاية، فلا تعود خادمة لـغرضها الأصلي الذي هو الخروج من الفتنة، وتغدو مجرد تقنيات وإجراءات تُقدَّر قيمتها بمقدار نجاعتها؛ ومن يتخذ له النجاعة معيارا، لم يَعُد يبالي كم قتل، ولا مَن قتل، ولا كيف قتل.

وعلى هذا الأساس، لا ينفك المثقف المرابط يُـنبِّه على دور "الإرادة الإنسانية" في وجود الأعمال، إن خيرا أو شرا، مُشدِّدا على ضرورة الخروج من "إرادة القتل" إلى "إرادة الإحياء"؛ فلما كانت إرادة القتل هي التي أدخلت العرب في الفتنة القابيلية، فقد وجب أن تكون الإرادة التي تضادّها، أي "إرادة الإحياء"، هي وحدها القادرة على إخراجهم منها؛ ثم لما كانت هاتان الإرادتان متضادتين، فلا بد أن تكون وسائلهما متضادة؛ من هنا، كان هذا المثقف يرفض أن تُستعمل وسائل إرادة القتل في الوصول إلى تحقيق غايات إرادة الإحياء.

2.3. مبدأ اعتبار قتل الأخ لأخيه قتلا للإخوة جميعا

وصيغة هذا المبدإ الثاني هي:

- **لتحرص على حفظ أخوَّتك القريبة والبعيدة ولو تعرَّضت لأقصى الأذى.**

قد ذكرنا أن قتل الأخ على ضربين اثنين: "قتل الأخ القريب" و"قتل الأخ البعيد"، لأن الأخوة، بموجب ميثاق الأمانة، على نوعين: أخوة الإنسان للإنسان" و"أخوة الإنسان لغير الإنسان"؛ والقاتل لأخيه القريب لا يقتل ذاتا بعينها فحسب، بل يقتل أيضا خاصية "الإنسانية"؛ لذلك، كان لا ينزع عن المقتول إنسانيته فقط، بل ينزعها كذلك عن نفسه هو شرَّ نزع، جاعلا منها "كائنا لاإنسانيا"؛ و"الكائن اللاإنساني" أحط من البهيمة، لأنه عاقل غير جاهل، وأنه يختار القتل ولم يُـجبَر عليه، بينما البهيمة لا تَعقِل[21]، ولا تختار القتل، وإنما تساق إليه بغريزة البقاء؛ والفرق بين المقتول الذي سُلبت منه إنسانيته ظلما و"الكائن

---

(21) الدابة لا تعقل كالإنسان، ولا ننفي عنها قدرا أدنى من العقل، وقد غلب إطلاق اسم "الغريزة" على هذا القدر العقلي.

اللاإنساني" هو أن الأول ذهبت صورة إنسانيته مع ذهاب روحها، بينما الثاني ذهبت روح إنسانيته وبقيت صورتها، شاهدة على لاإنسانيته.

والقاتل لأخيه القريب قاتل كذلك لأخيه البعيد؛ فـ"الإنسان-الآية" كائن **مؤتَـمَن عالمي**، بحيث تكون الكائنات غير الإنسان، هي الأخرى، إخوةً له؛ وقتلُ الإنسان المؤتَـمَن هو قتل للكائنات التي ائتُمن عليها في العوالم الأخرى، حتى ولو كانت جمادا، لأن الجماد أحياه الائتمان الذي تعلَّق به، واهبا إياه من المعنى الوجودي والقيمة الاستعمالية ما لم يكن فيه قط، فإذا انقطع عنه هذا الأصل الائتماني، فقَدَ معناه وقيمته[22]؛والقاتل، بقتله أخاه، لا ينزع عنه "عالميته" فحسب، بل أيضا ينزعها عن نفسه، جاعلا منها **"كائنا لاعالميا"**؛ والفرق بين المقتول الذي سُلبت منه عالميته، ظلما، و"**الكائن اللاعالمي**" هو أن الأول ذهبت صورة عالميته وبقيت روحها، بينما الثاني ذهبت روح عالميته وبقيت صورتها، شاهدة على "**لاعالمية روحه**".

لذلك، يكشف المثقف المرابط مدى وحشية الفتنة القابيلية في المستويين: "**قتل جميع الناس**" و"**قتل غير الناس**"، مشدِّدا على واجبالتفاني في مقاومة هذا التوحش غير المحدود، ولو ببذل النفس، لا قتالا، وإنما تـحمُّلا للقتل؛ إذ يرى أنه لا أتعس من الإنسان الذي يكون، في هذه الفتنة، هو القاتل، بَدَل أن يكون المقتول[23]؛ ولا أحطَّ بإنسانيته من أن يكرَه الموت بَدل أن يكرَه القتل؛ فإذا تقاتل الإخوة، فالقتل خيانة والموت أمانة؛ وواجب الإنسان المثقف أن يختار الأمانة، ويكون الأخ المقتول.

3.3. مبدأ تقديم الإحسان على العدل

وصيغة هذا المبدإ الثالث هي كالآتي:

- **لتتخذ أخلاق الإحسان وسيلتك إلى دفع إيذاء الإخوة بعضهم لبعض.**

---

(22) تدبر الآية الكريمة: "فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ"، سورة الدخان، 29.

(23) تأمل الحديث الشريف: عن عبد الله بن خباب عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ذكر فتنةً": القاعد فيها خير من القائم، والقائم خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، قال: فإن أدركت ذاك فكن عبد الله المقتول"، رواه الإمام أحمد.

معلوم أن "الفتنة القابيلية" التي هي فوضى القتل التي تسبَّب فيها التزاحم على الحيازة، لم تترك فردا من أفراد الشعوب العربية إلا وقد أصابته بأذاها، ماديا كان أو معنويا، مباشرا كان أو غير مباشر، جاعلة من العالم العربي "عالم التآذي بين الإخوة"؛ فمِثلُ هذا العالم لا تنفع في دفع أشكال التآذي فيه مجرد إقامة "العدل" بين أفراده، على علوِّ شأنه، للأسباب التالية:

أحدها، أن العدل، في حده الأدنى، يقضي بأن لا يُؤذِي أحد أحدا، فضلا عن إيذاء الأخ لأخيه؛ وهؤلاء الإخوة قد آذوا بعضهم بعضا أقصى الإيذاء الذي هو القتل.

والثاني، أن العدل، في حده الأقصى، يقضي بإعطاء كل ذي حق حقَّه؛ فلو أُعطِي كلُّ واحد حقَّه، لاشتد القتل أيما شدة؛ إذ، حينها، يُقتصُّ من القاتل بقتله ليُعطَى الحق لصاحبه الذي قد يُقتصُّ منه، بدوره، إعطاءً لثالث حقَّه، وهكذا دواليك؛ فالقاتل مقتول والمقتول قاتل.

والثالث، أن ضرورة القتل، عدْلا، لا تبرِّر، في هذه الظروف،القتلَ، ولا تبيحه، لأن ضرره يغدو أكبر من نفعه، بل إن مصلحة عدم القتل، على ظاهر ظلمه، تَرجَح مصلحة وجوده، على ظاهر عدله؛ إذ، عندئذ، يصير العدل قاتلا، لا مُحييا.

والرابع، أن إقامة العدل في مجتمع انتشر فيه القتل تستغرق وقتا طويلا؛ وبقدر ما يطول الوقت، تبقى الصدور ممتلئة حقدا على القتلة ورغبةً في الانتقام؛ فلا تنقطع أسباب العودة إلى الفتنة.

لكلِّ هذه الأسباب، نجد المثقف المرابط، في ملازمته لثغر القتل، يطالب المثقفين بأن ينكروا، بكل قوة، قتل الإنسان،كائنا ما كان مصدره، حاكما أو محكوما، وكائنة ما كانت أسبابه، حقا أو باطلا، وكيفما كان وصفه، ظلما أو عدلا، وحيثما كان مكانه، مسجدا أو مقصفا؛ وذلك لأنه يَعدُّ السكوت عن القتل إسهاما فيه، بل دعوة إليه؛ فالساكت عن القتل، في الفتنة القابيلية، قاتل؛ فلا أبغض إلى قلب المثقف المرابط من "ثقافة العنف"، فما الظن بـ"ثقافة القتل" التي استبدت ببعض الأقطار العربية!

وحتى هذا الإنكار للقتل لا يراه المثقف المرابط كافيا، بل يعتقد أن الدعوة إلى الإحياء واجبة على كل مثقف، لأن الإحياء، في مجتمع القتل، لا يكون إلا رحمة بالمظلوم، حتى ولو بقي الظالم على قيد الحياة[24]، لأن الإحياء ليس مجرد واحد من الأمانات، بل هو الأمانة التي تتأسس عليها صفة "الإنسانية"، ويتقوم بها عمل "المؤانسة"؛ فعلى قدر العمل الإحيائي للمثقف، يكون نصيبه من "الإنسانية" وقدرُه من "المؤانسة"، فإن حُرِم هذا العمل، إن رفضا له أو تركا، انسلخ من إنسانيته وانقطعت مؤانسته؛ وضررُ ثقافته المنسلخة بإنسانية غيره ومؤانسته لا يَقِلُّ عن ضررها بإنسانيته ومؤانسته.

وإذا كان الأمر كذلك، فقد وجبت المطالبة بالإحسان، لا المطالبة بالعدل، لأن في العدل مزيدا من سفك الدماء؛ فإذا كان العدل حقا من الحقوق، فإن الإحسان، في ظروف الفتنة القابيلية، حق أجلُّ منه وأعجل؛ فحقيقة الإحسان أنه إحياء ليس فوقه إحياء، إذ لا يكتفي المحسن بأن يجتنب إيذاء الكائن الحي على وجه الإطلاق، بل يُـحسن إليه من حيث لا يحتسب، جالبا له الخير الذي يفتقده، وصارفا عنه الشر الذي يترصَّده، بل إنه يقابل إساءته إليه بمزيد إحسانه، بل يدوم على هذه الحال، غير مؤجِّل لإحسانه، ولا طامع في عرفانه، حتى يَـخرج هذا المسيءُ من إساءته.

والمثقف المرابط، وهو يدعو إلى اتباع "منهج الإحسان" بدَل التقيد بـ"ميزان العدل"، فإنما يريد أن يحصِّل الإخوةُ المتقاتلين، بفضل هذا المنهج، خُلُقا إنسانيا رفيعا، ألا وهو خُلُق الحياء! فإبداء الإحسان للمسيء حيث ينتظر الاقتصاص والإيذاء يجعله يستحيي من أفعاله، بل يجعله يخجل من شناعتها، كأن الغشاء ينكشف عن بصره، والغُلف ينجلي عن قلبه، فيحمله ذلك على الشعور بالندم والكف عن أذاه، فضلا عن إخماد نزعة الحيازة لديه؛ وهكذا، فإن، في التحلي بأخلاق الإحسان - إن صفحا أو عفوا أو حلما أو مسامحة أو شفقة أو رأفة أو رحمة أو مودة أو نجدة أو تسلية أو جودا أو إيثارا أو صبرا - قطعا لأسباب مزيد الافتتان والاقتتال، ووصلا لما انقطع من أواصر الأخوة والإنسانية.

---

(24) قد تكون مصالح المظلوم لا تزال في يد الظالم.

4.3. مبدأ الخروج من السياسة الاحتيازية

وصيغة هذا المبدإ الرابع كالتالي:

- **لتؤسِّس تصوراتك السياسية وتصرفاتك التدبيرية على كونك مؤتـمَنا على الأشياء باختيارك، لا مالكا لها بالحقيقة.**

لقد تقدم أن السياسة ممارسة لأقصى حيازة؛ وزادت في ترسيخ هذا الحكم النظرياتُ المعاصرة التي تبحث في الإنسان بحثها للظواهر الطبيعية وإن نسبت نفسها إلى مجال الأبحاث الإنسانية، إذ أنها تختزل الإنسان في محدِّدات خارجية وأسباب موضوعية وقوانين حتمية، غير مبالية بتامِّ حقيقته في عالمه الإنساني، ناهيك عن واسع حقيقته في عوالمه الأخرى، حتى جمدت العقول على الصفة الاحتيازية لعمله السياسي، وباتت تعتبر هذه الصفة قدَرا محتوما؛ ومِثلُ هذا الجمود يحول دون تصور إمكان تغيير هذه الصفة، فضلا عن إرادة تغييرها؛ لهذا، يجتهد المثقَّف المرابط في إحياء إرادة التغيير عنده، فاتحا فيه أفقَ تصوُّر آخر للسياسة، بديل من التصور الاحتيازي، وذلك ببيان كيف أن التصور الاحتيازي يخون أمانة التدبير، إذ لا أمانة مع الحيازة، وبيان كيف أن التصور الائتماني البديل يوفي بأمانة التدبير، إذ لا حيازة فيه؛ وقوامه مبدآن إحيائيان فرعيان يتولى المثقف المرابط توعية العقول بفضائلهما التدبيرية، وهما:

3.4.1. مبدأ الاستباق إلى ردّ الأمانة؛ يكون السياسي الائتماني سبَّاقا إلى ردِّ أمانة التدبير إلى ذويها ولو كانت فيه توسِعة، وذلك لسببين، **أحدهما**، أن ضميره يأبى أن يبقى في عهدته ما هو لغيره، خوفا من انقلاب شعوره بواجب حفظه إلى الشعور بمتعة الاحتفاظ به لنفسه؛ **والثاني**، أن نوع السلطة الذي يُـميِّز علاقته بعملية التدبير هو عكس السلطة التي تـميِّز علاقة السياسي الاحتيازي بها، إذ لا ينفك يشعر بأن ائتمانه على هذه العملية إنما هو **تسليطُها عليه**، وليس تسليطَه عليها، بحيث يكون مملوكا لها، لا مالكا لها، والمملوك يستعجل استرجاع حريته.

3.4.2. مبدأ الإشفاق من تحمُّل الأمانة، يكون السياسي الائتماني أحرص على ترك

أمانة التدبير لغيره منه على تحمّلها بنفسه، لا لأنه يتقاعس عن أدائها، وإنما لأنه يستعظم أمرها ويتهيَّب تبعاتها، فيرى في تحمُّل غيره لها إحسانا يسديه إليه؛ وبَيِّن أن هذا لا يعني أنه يفرُّ منها، أو ينكفئ عنها بالمرة، وإنما يكون مستعدا لتحمُّلها متى دعاه واجب الوقت الذي لا يُستغنَى عنه فيه بغيره، بل إنه يسارع إلى حملها متى كان هو الإنسان الضروري في المكان الضروري والوقت الضروري، راضيا بكل تبعاتها.

ولا يخفى على ذي بصيرة أن من شأن هذين المبدأين الإحيائيين أن يُخرجا السياسيين من التنازع على التدبير الذي هو سمة السياسة الاحتيازية؛ ذلك أن الأصل في السياسة الائتمانية أن يستوي عند المشتغل بها أن يدخل في التدبير أو لا يدخل فيه، كما يستوي عنده أن يمارسه هو بنفسه أو يمارسه مكانَه غيرُه؛ ولا يصار إلى ترجيح دخوله في التدبير أو ممارسته له إلا بأدلة كافية؛ ويأتي على رأس هذه الأدلة وجود الضرورة إليه دون سواه؛ لذلك، ينتفي، في حقل السياسة الائتمانية، صريح التنازع على التدبير الذي يقتُل أصحابه؛ ولا يبقى إلا ظاهر التنازع على عدم التدبير الذي يُحيي أصحابه، والذي هو كَلَا تنازع، لأن حقيقته إنما هي التنافس على اجتناب أسباب الخيانة؛ والذي يجتنب الخيانة حي لا يموت، حتى ولو جاد بروحه من أجل ذلك.

هذا عن كيفية الخروج من السياسة الاحتيازية عموما، فماذا عن كيفية التعامل مع "الدولة" التي هي عبارة عن خصوص السياسية الاحتيازية؟ فقد حددناها بكونها "استئثار بأقصى حيازة"، إذ تحتكر التدبير السياسي احتكارها لممارسة العنف، فتكون قادرة على القتل على مستويين: أحدهما، إنزال العقاب بالمجرمين أو إعلان الحرب على المعتدين؛ والثاني، دفع المزاحمة عن سلطتها أو قمع المعارضين؛ وحتى لو فرضنا أنه لا حيازة لها في إنزال العقاب أو إعلان الحرب، فإن لها كلّ الحيازة في دفع المزاحمة أو قمع المعارضة؛ و"المزاحمة" غير "المعارضة"، إذ أن الأصل في "المزاحمة" أنها عمل يهدف إلى انتزاع السلطة، بينما الأصل في المعارضة أنها عمل يهدف إلى تقويم السلطة؛ لذا، كان المثقف المرابط، بموجب وعيه الائتماني، لا يزاحم الدولة مطلقا، ويعارضها متى اشتطّت في الحيازة؛ فلما كان دأبه

أن يَفرَّ من السياسة الاحتيازية إلى السياسية الائتمانية، كان فراره من الدولة من باب أوْلى، لأن أسباب الخيانة فيها أضعاف ما في غيرها من المؤسسات؛ ولئن كان يرى أنه من حقِّ الدنيانيين عموما أو العَلمانيين خصوصا[25] أن يزاحموا الدولة في سلطتها، فإنه، على عكس الرأي السائد، **لا يرى أنه يحق للديانيين أن يفعلوا مِثلهم، فينازعوها هذه السلطة**، إلا أن يتبعوا سيرة الدنيانيين أو العَلمانيين حذو النعل بالنعل.

وتوضيح ذلك أن الدولة العربية الراهنة كيان احتيازي على نمط الدولة الغربية، بل أسوا منه درجات، لأن استثمارها للقتل المزدوج ليس له رقيب، بينما المطلوب في الحكم الإسلامي أن لا يكون كيانا احتيازيا، وإنما كيانا ائتمانيا؛ وهذا الكيان الائتماني غير موجود في البلاد العربية، فتكون مزاحمة الدياني للدولة العربية القائمة في غير محلها، بل لا معنى لها.

ولا يفيد الدياني أن يعترض بأن مراده هو أن يقيم حكما يطبِّق الشريعة، فيكون بديلا من النظام القائم؛ والجواب عن هذا الاعتراض أن القول بـ"تطبيق الشريعة" في إطار "دولة إسلامية" قول غير معقول من وجهين:

أحدهما، أن مفهوم "الدولة الإسلامية" مفهوم متناقض، ذلك أن مفهوم "الدولة" بُني، في الثقافة الغربية الحديثة، على المبدأين الاحتيازيين: "**مبدأ الحيازة المرسلة للإنسان**" و"**مبدأ السيادة المطلقة للإنسان**"، بينما مفهوم "الإسلام" بُني على المبدأين الائتمانيين: "**مبدأ الأمانة المرسلة للإنسان**" و"**مبدأ الحيازة المطلقة للإله**"؛ و"الحيازة المرسلة للإنسان" و"الأمانة المرسلة للإنسان" ضدان لا يجتمعان، فيكون قولنا: "الدولة الإسلامية" نظير قولنا المتناقض: "الحيازة الائتمانية".

والوجه الثاني، أن "تطبيق الشريعة" في إطار الدولة بصيغتها الحديثة أمر مستحيل، لا لأن أحكام الشريعة، كما يُزعَم، تجاوزَها التاريخ أو تتعارض مع سُنَّة الحداثة، وإنما لأن هذه

(25) ننبه إلى أننا نفرق في المؤلفات الأخيرة بين المصطلحات الثلاثة: "الدنياني" و"العَلماني" و"الدهراني"؛ فـ"الدنياني" هو الذي يفصل كل جوانب الحياة عن الدين؛ أما "العَلماني" فهو الذي يفصل السياسة عن الدين؛ وأما "الدهراني"، فهو الذي يفصل الأخلاق عن الدين؛ فواضح أن "الدنياني" أعم، بينما "العَلماني" أو "الدهراني" أخصّ.

الصيغة صيغة احتيازية بامتياز؛ ولما كانت كذلك، تعذَّر أن تُناسب الصفةَ الائتمانية للشريعة؛ وحينئذ، يكون من العبث محاولة تطبيق الشريعة في ظل الصيغة الاحتيازية للدولة، لأن هذه الصيغة من القوة والنفوذ، بحيث تقدر على تضييع أحكام الشريعة أو إخضاعها لقانونها.

والشاهد على ذلك أن الديانيين الذين تولَّوا السلطة في بعض البلاد العربية لم يستطيعوا أن يطبِّقوا هذه الأحكام الشرعية، بل احتوتهم الصيغة الحديثة للدولة احتواء، حتى لا فرق بين وجودهم في السلطة وبين وجود الدنيانيين فيها، بل إن بعضهم، حفظا لمصالحه الاحتيازية في هذه الصيغة، أخذ يدعو إلى ما يشبه الفصل العَلماني بين الديني والسياسي، مطلِقا عليه اسما آخر يلبّس معناه أكثر مما يستقل بمعنى محدّد، وهو "التمييز"، إذ أن كلا من "الفصل" و"التمييز" يدل على معنى "الفرق".

ولا يكتفي المثقف المرابط بأن يبيّن للدياني شططه في مزاحمة الدولة من حيث هي كيان احتيازي خالص، وأن يدعوه إلى لزوم مقام المعارضة بالتي هي أحسن، بل يَفِقه على خطئه في اثنين من راسخ اعتقاداته: "اعتقاد سياسي" و"اعتقاد ديني".

أما اعتقاده السياسي، فهو قوله بأن "مألوف عمله السياسي سيوصّله،لا محالة، إلى إقامة الحكم الإسلامي"؛ فلا يخفى أن هذا الاعتقاد، على قوة الإيمان التي بني عليها، يَـنمُّ عن جهل صاحبه بالواقع السياسي في منطقته وفي العالم حتى ولو تعمَّل ما تعمّل من الاجتهادات والاستنباطات لتسويغه؛ إذ أن مجتمعه لم يَعُد متجانس الاعتقاد، ولا متجانس الاختيار، ولا متجانس الرؤية، وأن الدول في منطقته تدَّعي لنفسها الاستئثار بالدين: تأويلا وتطبيقا وتعليما وعلمنةً، ناهيك عن "الدولة" الإسرائيلية التي ترى في "الإسلام" عدوَّها الأكبر، ليقينها بقوته الروحية؛ وأخوف ما تخافه هو أن تنبعث هذه الروح في النفوس، هذا الانبعاث الذي ترى فيه نهايتها، وقد تصيب في رأيها؛ أما العالم الغربي، فقد أضاع أولو العقل فيه، سياسيين كانوا أو مثقفين، القدرة على أن يتصوروا إمكان قيام دولة تأخذ بأسباب الدين لطول أُنْسهم بالقطيعة مع هذه الأسباب، فلم يَعُد الدين مقولة من مقولات التدبير العقلاني، بل لم يعد، في نظرهم، من مقولات العقل.

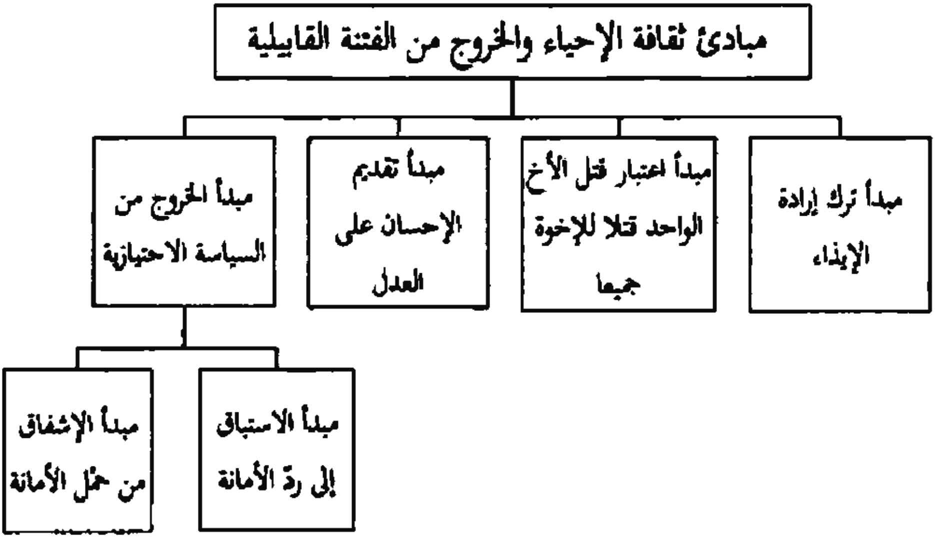
وأما اعتقاده الديني، فهو قوله بأن "الإسلام أَمَر بإقامة الدولة"، بحجة أنه جعل الإنسانَ خليفةً في الأرض؛ ويتمثل خطأ هذا الاعتقاد في كون الخلافة المقصودة في القرآن الكريم ليست مطلقا "الخلافة السلطانية"[26]، وإنما "الخلافة العمرانية"؛ وشتان بين الخلافتين: فـ"الخلافة العمرانية" خلافة وجودية فطرية يتصف بها كل فردٍ من أفراد البشر في كل بقعة من بقاع العالم اتصافَه بـ"الكرامة"، بل هي واحد من مظاهر التكريم الإلهي للإنسان، فيكون لهذه الخلافة الوجودية بُعدٌ ميتافزيقي أو ملكوتي صريح لو فقده الإنسان، لخرج عن وصفه الإنساني؛ وآية ذلك مباهاة الحق سبحانه بهذه الخلافة ملائكته المكرمين[27]؛ في حين أن "الخلافة السلطانية" هي خلافة تدبيرية كسبية ينهض بها بعض الأفراد دون الآخَرين في كل مجتمع من المجتمعات، وهم "أولو الأمر"، فتكون عبارة عن خلافة سلوكية بالأساس، شريطة أن يتخذ هذا التدبير الكسبي صورة التدبير الائتماني، وليس صورة التدبير الاحتيازي الذي يتعارض مع مقتضى هذه الوِلاية التي هي واحدة من الأمانات؛ وعلامة ذلك أن القرآن الكريم لم يفصّل الكلام في الوِلاية؛ ويجوز أن يُفهم من ذلكأن السياسة السلطانية ليست شكلا تدبيريا واحدا، وإنماهي أشكال تدبيريةمتعددة، إذ تختلف باختلاف الأقطار وتتقلب بتقلب الأطوار؛ فيلزم أن الشكل التدبيري الذي يسمّى اليوم بـ"الدولة" هو واحد منها، غير أنه شكل غير صالح ولو فضُل غيره، لأنه يُنتج كيانا احتيازيا، لا كيانا ائتمانيا.

ولا يزال المثقف المرابط ملازما لهذا الثغر الدياني، مقارعا الحجة بالحجة، بناء على المبدإ الإحيائي السابق، حتى يُقلع المثقف الدياني عن أخطائه التي تَضرّ بدينه وأمّته، موسّعا معرفته ومراجعا قناعته ومحاسبا نفسه؛ فيكون المثقف المرابط قد نـحّى، بذلك، عن الفتنة القابيلية نصف أسبابها، فيبقي النصف الآخر الذي يتقاسمه المثقفون الدنيانيون والأنظمة

(26) نجد سندا لهذه التسمية في رد علي بن أبي طالب على الأنصار الذين عللوا بيعتهم لأبي بكر بعدم حضوره في السقيفة، إذ قال: "أفكنت أدع رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيته لم أدفنه، وأخرج أنازع الناس سلطانه؟"، ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج 1، ص 18.

(27) تدبر الآية الكريمة: وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ"، سورة البقرة، 30.

المحلية؛ ويجد المثقف المرابط في مبادئه الإحيائية الأخرى ما يُـمكّنه من التصدي للأسباب الدنيانية والنظامية التي تُزهق من الأرواح، على خلاف الرأي الشائع، ما لا يزهقه ظاهر الأسباب الدينية[28].



الشكل 2

4. الجواب عن الاعتراض على ثقافة الإحياء

لقد فرغنا من عرض المبادئ الأساسية الستة لـ"**ثقافة الإحياء**"، وهي: "مبدأ ترك إرادة الإيذاء" و"مبدأ اعتبار قتل الأخ قتلا للإخوة جميعا" و"مبدأ تقديم الإحسان على العدل" و"مبدأ الخروج من السياسة الاحتيازية" الذي يندرج تحته مبدآن فرعيان هما: "مبدأ الاستباق إلى ردّ الأمانة" و"مبدأ الإشفاق من تحمُّل الأمانة"؛ يبقى أن نجيب عن الاعتراض الذي لا يلبث أن يورده، على هذه المبادئ الإحيائية، المثقفون الذي افتُتنوا بما أقام عليه بعض مفكري الغرب العلمانيين نظرياتهم السياسية من مبادئ مخالفة لها كـ"**مبدأ السياسة الواقعية**" أو "**مبدأ الواقعية السياسية**" أو "**مبدأ المصلحية السياسية**" أو "**مبدأ لاأخلاقية**

(28) مثلا، القتل الجماعي بالأسلحة الكيماوية في سوريا.

السياسية"؛ ولنسم الثقافة التي ورّثتها هذه المبادئ العلمانية بـ"ثقافة الانسلاخ"؛ ونصوغ هذا الاعتراض المحتمل على الوجه الآتي:

- **"لا نسلّم أن ثقافة الإحياء يمكن تحصيلها أو تطبيقها، فلِمَ لا يجوز أن تكون ثقافةً غير واقعية ومُغرقة في المثالية!".**

نقول، في الرد على هذا الاعتراض، إن صلة "ثقافة الإحياء" بالواقع العربي أقوى من صلة "ثقافة الانسلاخ" به، ذلك أن "ثقافة الإحياء" تستمد أصول مبادئها من مجال التداول الخاص به، على عكس "ثقافة الانسلاخ" التي تستمد مبادئها من مجال التداول الغربي؛ فالاستمداد الأول موصول، بينما الثاني استمداد مفصول؛ والموصول بمجال التداول أقدر على تنشيط ذاكرة المتلقي والتأثير في وجدانه،وبعث همّته، وإنهاضه إلى العمل، بينما المفصول عنه ليست له هذه الميزات الإحيائية، بل إن طلبَ تحصيل هذه الميزات يؤدّي إلى ممارسة عنف خفي على مدارك المتلقي وقدراته؛ إذ يُتوسَّل، في ذلك، بأسباب غير تلقائية، ولا طبيعية، ولا مضمونة الفوائد، ولا مأمونة العواقب.

ولا يقال إن هذه المبادئ الدنيانية والدعاوَى المبنية عليها قد تَـمّ التوصُّل إليها بطريق البحث العلمي أو الفكر الفلسفي، فيتوجب الأخذ بها، بالنظر إلى كونها تُـحدّد السياسة بصورة موضوعية كدعوى "هيغل" بأن التاريخ يُـحركه العنف[29] أو دعوى "فِيبر"[30] بأن الوسيلة الحاسمة في السياسة هي العنف، لأنا نقول إن **الموضوعية العلمية للمبادئ والدعاوى** - على فرض أنها ممكنة في مجال الإنسانيات والاجتماعيات، وهو أمر مشكوك فيه - **ليست مطلقا مسوّغا كافيا للعمل بهذه المبادئ السياسية**؛ فقد تكون نسبة ضرر هذه المبادئ إلى مجتمع مخصوص من المجتمعات كنسبة ضرر قوانين سلاح فتاك إلى الحياة

(29) انظر الكتابين لـ"هيغل":

F. HEGEL: Principes de la philosophie du droit J. Vrin Paris; La raison dans l'histoire Union général d'éditions coll. 1018 /.

(30) انظر كتاب "فيبر":

Max WEBER: Le savant et le politique Plon Paris 101979 18 / p. 173.

الإنسانية عامة؛ فكما أن هذه القوانين الفزيائية يُـمنع استعمالها، فكذلك يجوز أن يُـمنع تطبيق هذه المبادئ السياسة، بل قد تكون بعض المبادئ السياسية أوْلى بهذا المنع من بعض القوانين الفيزيائية، حتى ولو كان ظاهر فتك هذه القوانين بالإنسان أوسع وأشد من فتك هذه المبادئ، ذلك لأن الأولى تفتك بقدراته الجسمية، بينما الثانية تفتك بقدراته الروحية، والفتك بالروح شر من الفتك بالجسم؛ هذا، فضلا عن أن الإنسان الذي فسدت روحه، لا يبقى من إنسانيته شيء، بينما الإنسان الذي فسدت صورته، تبقى إنسانيته محفوظة.

ثم نقول إن المطلوب من المثقف ليس تقرير الواقع، وإنما تغييره؛ ولا يخفى أن هذا التغيير يتجاوز ما هو كائن إلى ما يجب أن يكون؛ والحال أن ما يجب أن يكون هو، بالأصالة، أمر مثالي أو متعالٍ؛ وهكذا، فلا مناص من أن نتصوّر نموذجا ثقافيا يرتفع عن الواقع الراهن، على أساسه يتم تحديدمفاسده وتصحيحها، بل تحويله إلى واقع جديد؛ ولا يعني هذا أن هذا النموذج المثالي يكون، في أصله، منقطع الصلة بالواقع المجتمعي الذي يُنزَّل عليه، بل قد يكون مؤسَّسا على ثوابت مُعلَنة أو منسية تحكَّمت في المسار التاريخي للمجتمع، فيكون هذا النموذج أشبه بإعادة الصياغة لهذه الثوابت بما يناسب أشكال التحديات الراهنةوأقدارها، نظرا لأن هذه الثوابت تكون بمنزلة الروح التي تعيد إلى اللحظة الحالية من هذا التاريخ حيويّته وحركيَّته.

وهذا بالذات ما التزمنا به في بناء نموذجنا الثقافي الإحيائي، إيمانا منا بأن الإحياء، حتى ولو كان مثاليا، ينبغي أن يستمد مثاليته من مجالنا التداولي؛ وهكذا، فقد استثمرنا في صوغ هذا النموذج ثابتا مثاليا من ثوابت ثقافتنا، وهو "ميثاق الأمانة"؛ فأضحى هذا النموذج قادرا على مجاوزة الحدود القومية التي تشهد اقتتال الإخوة إلى أفق "الإنسانية"، آخذا بأسباب "المؤانسة"، بل، أكثر من هذا، بات قادرا على مجاوزة الحدود الإنسانية نفسها إلى أفق "العالمية"، آخذا بأسباب "المعالَـمة"، هذا الأفق الذي يجعل مختلف الكائنات تدخل في تحديد ثقافة الإحياء؛ وواضح أن الغرض من هذا التوسيع الائتماني هو تنبيه المتقاتلين على ما يتحملون من مسؤوليات متعاظمة، وما تنطوي عليه أعمالهم من الأضرار والجرائم

والكوارث، حملا لهم على وقف الاقتتال، وإلا فلا أقل من البحث عن سبل إيقافه.

غير أن المعترض الذي تغلغل في الدنيانية لا يعجبه أن نقتبس من الدين ما نجعل منه مفهوما فلسفيا، متصورا أن التفلسف يشترط ترك المعاني الدينية، بل ترك الدين بالكلية؛ ولا يبدو أن هناك تصورا للفلسفة أضيق ولا أفقر ولا أكذب من هذا.

أما عن ضيق هذا التصور، فإن الفلسفة نظر يخاطب العقل المجرد وحده؛ أما النص الديني، فلما كان يتعلق بكلية الإنسان، لم يتضمن النظر العقلي فقط، بل تضمَّن أيضا قدرات الخيال والوجدان؛ فمن الأعمال الدينية ما لو نظر فيه العقل المجرد وحده، لطاش، ولَبَدَت ملكات الإنسان الأخرى أعقل منه؛ فقد تأتي على الإنسان أوقات تكون فيها "الصلاة" أنقذ لحياته من النظر المجرد، إذ لا يزيده هذا النظر إلا غمّا على غمّه أو يأسا على يأسه، بينما الصلاة تدفع عنه هذا الغم وتخرجه من اليأس، فأيهما إذن أعقل؟ هل عقلُ النظر المجرد الذي يزهو به المتفلسف غير المؤمن أم عقلُ الصلاة الذي يسكُن به قلب المتفلسف المؤمن؟ لِـمَ لا يكون عقل الصلاة عقلا يطوي عقل الفلسفة ويكمّله فيما لا يقدر عليه!

الحق أن هذا التصور الضيق للفلسفة، لئن كان قد عمَّ وطغى، فلأنه بُني على مسلَّمة باطلة جمدت عليها العقول، وهي أن "العقل" و"الإيمان" أمران متناقضان، كأن المؤمن لا عقل له، والعاقلَ لا إيمان له؛ وبطلان هذه المسلمة لا يخفى إلا على مُسقِطٍ أحوالَه الواقعية أو ظروفه التاريخية عليهما شأن المثقفين الغربيين، أو على جاهلٍ بالحقيقتين معا شأن المثقفين الذين يقلدونهم؛ إذ لو أن هؤلاء المقلِّدة تبيّنوا أمرهما، ما كانوا ليتَّبعوا أولئك فيما يفقدون أسبابه وأعذاره عندهم؛ فلم يعرف تاريخُهم ولا حتى واقعُهم الصراع بين أهل الفكر وأهل الإيمان كما عرفه أولئك؛ فلولا فاحش الضِّيق الذي أدخله المثقفون، مبدعون ومقلدون، على الفلسفة، لتحققوا بأن العقل لا يكون إلا مؤمنا، بدءا بالإيمان بالفعل العقلي نفسه، وانتهاء بإمكان الاستدلال بالحقيقة الإيمانية على الحقيقة العقلية؛ ولتحققوا بأن الإيمان لا يكون إلا عاقلا، بدءا بعقل الفعل الإيماني نفسه، وانتهاء بإمكان أخذ الحقيقة الإيمانية من الحقيقة العقلية.

والعجب أن متفلسفة الغرب تصوَّروا من الجدليات بين الأضداد والنقائض ما لا يخطر على البال، تداخلا وتراكبا، لكنهم أهملوا **التداخل الجدلي القائم بين العقل والإيمان بمعناه الديني**، إلا أن يستبدلوا بالإيمان أسماء أخرى مثل "الروح" أو "المعنى"؛ وليس ذاك إلا إصرارا منهم على شطب لفظ "الإيمان" من خطابهم الفلسفي المضَّيق، متنافسين في الانتساب إلى دنيانية الحداثة؛ أما مقلدوهم من مثقفينا، فهم أبعد عن أن يقفوا، من لدن أنفسهم، على مميزات جدلية دقيقة بين زوجين من الحقائق جُعلا في أساس الكمال البشري كما جُعل الزوجان من الإنسان في أساس التكاثر البشري.

وأما عن **فقر هذا التصور الذي يُخرج المعاني الدينية من الفلسفة**، فإن المعاني الدينية فيها من الحكمة ما يضاهي الحكمة التي في ضمن الفلسفة، فيكون إفراغ الفلسفة من الحكمة الدينية إفقارا لها، على تقدير أن حكمة الفلسفة مباينة للحكمة الدينية؛ وهذا غير مسلَّم، **لأنهما يشتركان في كثير من أوصافهما، لا سيما العبارية منها والقيمية**؛ فالصيغ التي يصاغ بها مضمون الحكمة فيهما تكاد تكون متفقة، إذ تجمع إلى الجزالة الإيجاز، لا شيَةَ فيها من ابتذال الاستعمال؛ كما تكاد القيم التي تنقلها هذه الصيغ تكون واحدة، إذ تدعو كلها إلى إحقاق الحق وإزهاق الباطل، والترقي في مراتب الكمال الإنساني؛ ولا فرق بين الحكمتين إلا كون إحداهما تأخذ بالطريق الاستدلالي حيث يغلب على الأولى الأخذ بالطريق الوعظي، لأن الأولى غايتها الإقناع النظري، بينما الثانية غايتها الإرشاد العملي؛ وقد ينفع الإرشاد حيث لا ينفع الإقناع، في حين ينفع الإقناع حيث ينفع الإرشاد؛ فالإرشاد أعم، والإقناع أخص.

ومَردُّ هذا الاشتراك في الصفات بين الحكمتين إلى **أن الأصل التاريخي للحكمة الفلسفية إنما هو الحكمة الدينية**، إذ أن حقائقها نشأت وأساليبها تميزت في ثنايا الحكمة الدينية نفسها؛ أضف إلى ذلك أن من المعاني الدينية ما بلغ من الرقة والسموُّ، بحيث لو ارتقت الحكمة الفلسفية إلى رتبته أو اقتبست منه روحَه، لكانت أقرب إلى تحقيق غرضها الذي هو الارتقاء بالمعرفة الإنسانية، توسيعا لآفاقها وتبعيدا لأغوارها؛ غير أن هذه الحكمة، كما يمارسها الدنيانيون، أبت إلا أن تخلط بين ما صلُح من الأديان وما فسُد، متعاميةً عن الحق الذي في

الصالح منها، حيث كان يتعين عليها أن تتحراه كأشد ما يكون التحري، وهي التي تدّعي، أصلا، طلب الحقيقة، ففات أصحابَها غير قليل من فضائل العقل ومراتب المعرفة.

وأما عن كذب هذا التصور الذي يُخرج المعاني الدينية من الفلسفة، فإن المتفلسفة، على الرغم من قولهم بالتعارض بين العقل والإيمان، ظلوا عبر تاريخهم الفكري، يرجعون إلى الدين في تقرير كثير من دعاويهم الفلسفية، بصورة مباشرة أو بواسطة؛ ولئن كان المتقدمون منهم لا يجدون في ذلك حرجا، ولا غضاضة، ما داموا يعرضون هذه الدعاوي عرضا استدلاليا على الوجه الذي يوجبه النظر الفلسفي، فإن المتأخرين منهم يتستَّرون على مصادرهم الدينية، ترسيخا للمعتقد الدنياني أو إظهارا للنسبة إليه، تزلُّفا لهوى المعاصرين، كأنما دعاويهم إبداع مطلق غير مُسبَق، والأمر ليس كذلك[31]؛ وحسبك أن تحيط بالثقافة اليهودية والمسيحية إحاطة كافية، وتتخذ منها وسيلتك - أو قل "شبَكتُك التحليلية" - في قراءة إنتاج كبار مفكريهم وتأمّلِه على الوجه الذي ينبغي، فتقف على حقيقة لا ينكرها إلا مكابر، وهي أن الدين لا يقل عن العلم تزويدا للفلسفة بحقائق وأسئلة وأدلة مخصوصة، مع قدرة المتفلسف على التصرف في الأصل الديني بما لا يقدر على أن يتصرف به في الأصل العلمي.

وعليه، آن الأوان أن يكفّ هذا الاختلاس الفلسفي، وتنكشف لعبة التمويه التي تعامل بها المتفلسف الحديث مع الدين إلى حد الآن، وهو الذي أنزل نفسه منزلة الكاشف للحقيقة بعقله والطالب لها أنى وُجدت بإرادته؛ فالإشكال ليس في الدين من حيث هو كذلك، وإنما في باطل المعتقدات التي دخلت فيه كما تدخل في غيره؛ ومن معايير التفريق بين الدين وهذه المعتقدات الفاسدة معياران، أحدهما، مقدار "الفعالية الواقعية" التي تنطوي عليها حقائقه ومفاهيمه، وهي عبارة عن قوة روحية تحمل على الارتقاء في مراتب العمل؛ والثاني، مقدار "الإنتاجية الفكرية" التي تنطوي عليها هذه الحقائق والمفاهيم، وهي عبارة

---

(31) ليس هذا موضع تفصيل الكلام في هؤلاء الفلاسفة، بدءا من "ديكارت" و"ليبنتس"، وانتهاء بـ"ليفيناس" و"ريكور"، مرورا بـ"كانط" و"هيغل".

عن قوة عقلية تحمل على توسيع آفاق النظر.

ولنضرب على ذلك مثالين دينيين اثنين: أحدهما، مثال على إنتاجية المفهوم الديني، وهو: "الائتمان"؛ والثاني، مثال على فعالية الحقيقة الدينية، وهو: "**حقيقة القتل**".

أما مفهوم "**الائتمان**"، فإنه يتضمن من **الإنتاجية الفكرية** ما ليس في غيره من المفاهيم المنقولة التي يفاخر بها أهلُها الأممَ الأخرى باعتبارها مفاهيم كلية أو كونية تَصدُق في حق الإنسانية قاطبة، مع أن بعضها، في الأصل، مفاهيمُ خاصة مأخوذة من ثقافات الغرب المحلية؛ فكان أن تعلّق مثقفونا بهذه المفاهيم المنقولة أيما تعلّق كما لو أن تراثهم لم يعرف قط خاصية "الإنسانية" ولا عملية "المؤانسة" من خلال مفاهيم أخرى غير تلك التي نقلوها عن غيرهم وتعلّقوا بها.

لقد ذكرنا أن مفهوم "الائتمان" يتعدى واجب الاشتغال بـ"المؤانسة" إلى واجب الاشتغال بـ"المعالَـمة"؛ ولا نعلم لمفهوم "المعالَـمة" مقابلا متداولا عند مفكري الغرب يرتقي بـ"الإنسانية" من رتبة الدلالة على خاصية الاتصال بين البشر إلى رتبة الدلالة على خاصية الاتصال بين الإنسان وغيره من الكائنات في العوالم الأخرى ولو أنه بإمكانهم اختراعه لو كان منظورهم ائتمانيا غير احتيازي؛ أضف إلى ذلك أن مفهوم "المعالمة" يسدُّ حاجة تصوُّرية بالغة للنظريات المعاصرة التي تبحث في تحديات "المحيط البيئي" و"الغلاف الجوي" و"الفضاء الكوني" في علاقتها بمسؤوليات الإنسان وانعكاساتها على مصيره[32].

كما أن مفهوم "الائتمان" يقترن بمفهوم "الحرية" الذي جُعل على رأس مفاهيم حقوق الإنسان؛ ولا يوفي، بقدر هذا الاقتران، الجمع بين "المسؤولية" و"الحرية" المقرَّر في الممارسة القانونية المعهودة؛ إذ أن "الائتمان" يقترن بضربين اثنين من الحرية، أحدهما سابق على الأمانة، إذ أن تحمُّل الأمانة لم يكن عن اضطرار، ولا عن إجبار، وإنما كان عن قبول واختيار؛ والثاني

---

(32) تدبر الآية الكريمة: "وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ"، سورة الجاثية، 13.

لاحق على الأمانة، إذ أن الحرية أضحت قيمةً أولى ائتُمن عليها الإنسان، فتوجَّب عليه حفظها في نفسه وفي غيره؛ وهكذا، يتخذ الاقتران بين المفهومين: "الائتمان" و"الحرية" صورةَ إضافة أحدهما إلى الآخر بوجهين، أي "حرية الأمانة" بالنسبة إلى المعنى الأول و"أمانة الحرية" بالنسبة إلى المعنى الثاني؛ ولا يخفى على ذي لب ما في هذا التضايف بينهما من أغوار فلسفية تدعونا إلى الشك في مسألة تخصيص الحرية بالإنسان وإلى تصوُّر إمكان تعميمها على سواه من الكائنات، باعتبار أن الائتمان يشملها هي كذلك، هذا الإمكان الذي لو أنه يُؤخَذ بالنتائج التي تترتب عليه، لَلزمتْ إعادة النظر في مسلَّمة مركزية الإنسان في الكون؛ فلا نبقَى على سالف اعتقادنا بأنها مركزية تسيُّدٍ على الكائنات وإفناءٍ لها، بل نصير إلى اعتبارها مركزية تحرير لهذه الكائنات وإبقاءٍ عليها[33].

وأما حقيقة القتل، فتتضمن صيغتها الدينية من الفعالية الواقعية ما لا يتضمنه مفهوم "حفظ الإنسانية" المنقول الذي يتفاخر به فلاسفة الغرب في ادعائهم اكتشافَ مفهوم "الكلي الإنساني"، والتزامَ العمل بالحقائق الكلية؛ ذلك أن الدين يقرِّر أن "قتل الإنسان الواحدكقتل عالم الإنسان بأسره"[34]؛ والحال أن الحقيقة الدينية عبارة عن آية، والآية ليست كالحقيقة الفلسفية، أي حقيقة عبارية خالصة أو مجردة، وإنما هي حقيقة مزدوجة، تجمع إلى مدلولها العباري معاني إشارية، كأنها حقيقتان اثنتان: عبارية وإشارية؛ ومعلوم أن الحقيقة الإشارية لا تقف تآليف معانيها عند حد المدلولات الموضوعة لألفاظها، اصطلاحا أو استعمالا، وإنما تتعداها إلى معان أخرى غير ما أريد بمدلولاتها الاصطلاحية.

وعلى هذا، يجوز أن يُحمل "عالم الإنسان بأسره"، لا على معنى "عالم الإنسان الحاضر" فحسب، بل أيضا على معنى "عالم الإنسان في المستقبل"، بل، أكثر من هذا، يُحمل على معنى

---

(33) تأمل الحديث الشريف: "عُذبت امرأة في هرة سجنتها حتى ماتت، فدخلت فيها النار، لا هي أطعمتها ولا سقتها إذ حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خَشاش الأرض"، ثبت في الصحيحين.

(34) تدبر الآية الكريمة: "مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ"، سورة المائدة، 32.

"عالم الإنسان في الماضي"؛ فمن أزهق روحا، فكأنما أزهق الأرواح منذ بداية الخلْق إلى نهايته؛ وواضح أن التشبيه أبلغ في التأثير من الحقيقة، لأنه يفضي إلى تصوُّر عالم آخر شبيه بالعالم الذي حصل فيها قتل النفس الواحدة، ويختلِف عنه في كون القتل لم يقف عند هذه النفس، بل شَـمل الناس جميعا.

وليس هذا نهايةَ الإشارات التي تحتملها هذه الحقيقة الدينية؛ فلولا غاية الاتصال بين هذه الأرواح، حتى لا اتصال يضاهيه، ما كان ليتداعى بعضها لبعض في هذا الإزهاق العام الذي لَـحِقها، كأنها جميعَها حالّةً بجسم واحد؛ فإذا هلك هذا الجسم الواحد، هلكت الأرواح بأسرها؛ ولا يمكن لهذه الصورة الحسية إلا أن تضيف تأثيرا آخر إلى تأثير التشبيه.

ثم لما كان عالم الإنسان منفتحا على عوالم أخرى، لم يقتصر الاتصالُ على الناس وحدهم، أي على المؤانسة، بل اتسع للكائنات التي توجد في هذه العوالم، أي للمعالَـمة، بحيث يكون مصيرها معلَّقا بوجه من الوجوه بمصير الإنسان الذي يتصل بها؛ وعليه، فإذا تعرَّض الإنسان للإتلاف، فيجوز أن تتعرض هذه الكائنات، هي الأخرى، للإتلاف؛ ولا شك أن صورة اشتمال القتل للإنسان وللكائنات التي يتواصل معها درجةٌ ثالثة من واقع التأثير الذي يُحدثه حكم الدين في القتل.

وعندئذ، لا عجب أن يقضي الدين بتخليد القاتل في العقاب، إذ جزاؤه أن يُقتل من المرات بعدد ما قَتل من الناس وما تعلق بهم من كائنات؛ وما قتَله، بسبب قتله نفسا واحدة، أكثر من أن يحصى؛ فلا يُـجزِئ القاتل إلا خلوده في العقاب.

فأين مفهوم "الإنسانية" الفلسفي من هذه الطبقات الأربع من وجوه هذا التأثير للحقيقة الدينية للقتل في الواقع الوجداني! إذ يبقى هذا المفهوم الفلسفي عبارة عن تصوّر مجرد؛ فإن دلَّ على المجموع كما يدل عليه مفهوم "جميع الناس"، فإنما يدلُّ عليه دلالة مفهومية، لا دلالة ماصَدَقية؛ و"الدلالة المفهومية" للإنسان ليس أكثر من انتزاع خاصيته الإنسانية، وهذا الانتزاع لا يشترط أن نستقرئ جميع أفراد الإنسان، فنستخرج منها هذه الخاصية، بل

يكفي فرد واحد في استخراجها؛ فلو لم يوجد من الإنسان إلا فرد واحد، لجاز تجريد خاصية "الإنسانية" منه؛ أما "الدلالة الماصَدقية"، فهي توجب الإحاطة بجميع أفراد الإنسان في جميع الأزمنة وجميع الأمكنة؛ فيلزم أن القول الفلسفي: "قاتل الإنسان قاتل لإنسانيته" ليس له الوقع الذي يكون للقول الديني: "من قتل نفسا [...] فكأنما قتل الناس جميعا"، لأن هذا القول الثاني يحفظ جزئيات الواقع المشخَّصة؛ وهكذا، فإن أثَر المجموع الماصَدقي في واقع السلوك أبلغ من أثر المجموع المفهومي فيه، على فرض أنه تم تنزيله على الواقع.

كل هذه الصور من التأثير الوجداني التي ينطوي عليها البعد الإشاري لحقيقة القتل في الدين: "تأثير التشبيه" و"تأثير الجسم الواحد" و"تأثير إشراك غير الإنسان في القتل" و"تأثير ملازمة الواقع"، يمكن أن تُصوَّر معانيها[35] وتُنظَّر دعاويها وتُنسَّق قضاياها؛ وكلّ هذه الإمكانات الفكرية تسمح بإقامة فلسفة للعنف متميزة عن تلك التي عرفها فلاسفة الغرب والتي تقتصر على الأخذ بمفهوم "الإنسانية" المجرد وعلى ادعاء "أن القاتل للإنسان قاتل لإنسانيته".

وحاصل الكلام في هذا الفصل الأخير هو أن "الإنسان-الآية" الذي حمل الأمانة واتسع اتصاله، حتى امتد إلى عوالم غير عالمه الإنساني، وأضحى كائنا مُعالِما للأغيار بقدر ما هو كائن مؤانس للأمثال، فَصَلَته، عن هذه العوالم المختلفة، وقطَعتْه عن هذا الاتصال الواسع، بل نزعت عنه الهوية الائتمانية، تلك الفتنة القابيلية الشنعاء التي ابتُليت بها البلاد العربية، والتي فتحت باب "عالم ما بعد الأمانة"؛ ولم تَجد هذه الفتنة، على ضرَرها بأسمى القيم الإنسانية، من المثقَّفين العرب من يتصدّى لها بالموقف الصحيح أو بالكلمة الصريحة، مشغولا عنها بمصالحه ومخاوفه ومطامعه، حتى اتخذ مكانه في "المنسلخين" من التفكر في آيات الإنسان.

فوجب إيجاد قبيل جديد من المثقَّفين، مدركين أن الثقافة إنما هي ائتمان على "الإنسان-الآية"؛ وهؤلاء المثقفون الجدُد هم "المثقفون المرابطون"، إذ تتجاوز ملازمتهم لثغور الظلم

(35) المقصود بـ"التصوير" هنا هو نقل المعنى إلى رتبة "المفهوم"، أو إن شئت قلت "المفْهمة".

والقتل والفساد التزام المناضلين السياسيين، اختيارا واشتراكا وائتمانا وانتقادا وانفتاحا، يصلون السياسي بالأخلاقي كما يصلون الديني بالإنساني، مقتبسين قيمهم من الصفات الإلهية، ومعتبرين القيم الدينية أُسَّ ثقافتهم الائتمانية التي هي "ثقافة إحياء"؛ ومن أهم مبادئها الإحيائية: "ترك إرادة الإيذاء"، و"اعتبار قتل الأخ الواحد قتلا للإخوة جميعا"، و"تفضيل التعامل بالإحسان على إقامة العدل"، و"ترك الاشتغال بالسياسة الاحتيازية"، و"الاستباق إلى ردّ الأمانة"، و"الإشفاق من تحمُّلها".

وليس في هذه المبادئ الائتمانية ما يُشعر بأن ثقافة الإحياء ثقافة مثالية غير ممكنة التطبيق، لأنها ثقافة موصولة بالمجال التداولي العربي، ولا أقرب إلى الإنسان العربي من هذا المجال؛ ثم لأن مفاهيمها تتصف بالإنتاجية الفكرية، ومعيارُ الصحة في الفكر إنما هو هذه الإنتاجية، كما أن حقائقها تتصف بالفعالية الواقعية، ومعيارُ المطابقة للواقع إنما هو هذه الفعالية.

الخاتمة

الائتمان والإيمان

لكَمْ كان انزعاج بعض المثقفين المقلِّدة شديدا أن رأوني أقيم نظرية أخلاقية فلسفية على أسس إسلامية صريحة؛ فطفقوا يغمزون على شخصي، إن تصريحا باسمي أو تلميحا، وينعتونني بنعوت يكذّبها كل قارئ لأعمالي منصف غير متحيِّز، لا سيما وأن بعضهم لم يُنتج ما أنتج، على تـهَلْهله، إلا تزلُّفا لجهات نافذة وارتزاقا لأخرى راشية؛ فقد أغاظهم أن يأتلف في نظريتي الطرفان: "الفلسفة" و"الإيمان" ائتلافا يرقى بالتفلسف إلى أفق الإبداع، لأن عقولهم لا تطيق إدراك هذا الائتلاف، لا لأنه يمتنع على إدراك الإنسان، وإنما لأنهم يُعانون من "عقدة الدين" بأشد مما يعانيها أولياؤهم من الأساتذة الغربيين، إذ يجدون الدِّين حيا حَـركاً في مجتمعهم، بينما قلوبهم لا حياة فيها ولا حركة، فتشتد أزمتهم النفسية، مضطرين إلى إنكار ما لا يُنكَر، بينما أساتذتهم لا يجدون في مجتمعهم إلا دينا ميتا جامدا يساوق موت قلوبهم؛ وعندما ينظرون، مُكرَهين أو مستطلعين، فيما سطَّرتُ، تحجب عقدتُـهم الدينية أذهانَـهم، فلا يعقلون منه شيئا؛ وحتى إذا عقلوا بعضه، فاتَـهم عقلُ السبب الذي يوصِّل إلى تسطير ما سطرت؛ وسبب ذلك ما أذكره لهم ليكونوا من معرفته على يقين، ألا هو أن "من يتحقق بحب الإيمان ينفتح له من أبواب الحرية وآفاق الإبداع ما لا ينفتح لسواه".

فبدَهي أن المرء إذا أحب، صرَف كل هـمّه إلى محبوبه، ولا يزال كذلك، حتى يتحول منظوره إلى الأشياء، متَّسعا لِـما لم يكن يتسع، كما يتحول تعامله معها، متقبِّلا ما لم يكن يتقبَّل؛ فإذا كان هذا حال الإنسان المحب مع المحدود والفاني، فما الظن بحاله مع المطلق الذي لا يُـحَدّ، والباقيالذي لا يفنى! وحب الإيمان إنما هو حبُّ المطلق؛وحبُّ المطلق لا بد

أن يُـحدِث في عقل المحب من التنوير، عمقا وسعة واستشرافا، ما لا يُـحدثه النظر المجرد؛ إذ مبدؤه أن يُـحرِّره من كل ما يقيّده؛ وأحد القيود المانعة من انطلاق العقل إنما هو التقليدُ، والنقلُ عن الفلاسفة أسوأ تقليد يعرفه الفكر العربي؛ وحينئذ، لا عجب أن يجعلني "حب الإيمان" الذي هو حب للحرية أتـحرر من التقليد الفلسفي الذي كبَّل عقول الطاعنين في شخصي؛ بل جعل صلتي الحية بالفلسفة تكشف باطل صلتهم بها؛ إذ أصل الفلسفة، بحسب تعريفها[1]، إنما هو الحب؛ ودخولي عليها كان من باب "الإيمان المطلق"[2]، بينما دخلوا، هم، عليها من باب "الإنكار المرسَل"[3]، متمثِّلا في مبدئهم القاضي بأنه "لا إيمان مع العقل"؛ فهل يستوي من يمارس الفلسفة وقد امتلأ قلبه حبا متساميا، ومن يمارسها وقد امتلأ صدره كرها متدانيا! فالأول واصلٌ الحب بحب يعلوه، والثاني واصلٌ الحب بكُره يمحوه.

وإذا كانت عقدة الدين قد فتكت بقلوب هؤلاء المقلِّدة الطاعنين، فجعلتها هواء، فهناك عقدة ثانية فتكت بعقولهم، فجعلتها خواء؛ وهذه العقدة الثانية هي "عقدة المنطق"، علما بأن المنطق هو ميزان العقل[4]؛ فمعلوم أن الجامعات الغربية قررت تدريس المنطق الرياضي في أقسام الفلسفة منذ ما يزيد عن قرن، بينما الجامعات العربية أبت أن تنفتح على هذا العلم المعاصر، ولا يزال معظمها إلى الآن يُدرِّس المنطق القديم، هذا إن لم يكن بعضها قد قرر العمل بفتوى ابن الصلاح في تحريم المنطق، فحرَّم تدريسه بالمرة؛ وهؤلاء الطاعنون تلقوا دروسهم الجامعية في هذا الوضع المزري للمنطق في الجامعات العربية؛ ولا أزال أتذكر، يوم أن كانت الفكرانية الماركسية[5] تُعتبر هي مالكة الحق والحقيقة في رحاب الجامعة، أن واحدا من هؤلاء الطاعنين كان يطالب، مع فئة من طلبة صفِّه، بدروس في الفلسفة الجدلية، مـمثَّلةً بـ"هيجل" و"ماركس"، بحجة أنها هي المنطق العقلي والواقعي

---

(1) فقد اشتهرت مقولة أن الفلسفة هي "محبة الحكمة".

(2) هو كذلك، لأنه حب للمطلق.

(3) المقصود إنكار وجود الإيمان في الفلسفة، مع أنه لا ألصق بالحب من الإيمان.

(4) عقدة المنطق إنما هي عقدة العقل.

(5) وضعنا مصطلح "الفكرانية" منذ الثمانينات مقابلا عربيا لـ"الايديولجيا".

والتاريخي، بَدَلا من الدروس المقررة في أصول المنطق الحديث؛ ويبدو أنه لا يزال على قديم اعتقاده، حتى بعد تقدُّم عمره، دالا على أن مَن ترَكَ تصويب عقله في بدايته، لن يهتدي إلى الصواب في نهايته.

والحال أني سعيت في مجموع تآليفي إلى أن أتقيد بالمنهجية المنطقية بأشكال وأقدار تختلف باختلاف الموضوعات، تارة أصرح بها وتارة أضمرها، تارة أستعمل آليات المناظرة والحجاج، وتارة أستخدم الصيغ الصورية والرموز الرياضية؛ وقصدي من هذا الجهاد المنطقي قصود عدة، أحدها، أن أرفع مستوى الكتابة الفلسفية العربية التي طغى عليها التناول التاريخي أو السياسي أو الفكراني، حتى لا تأمُّلَ فلسفي في نصوصها؛ والثاني، أن أبيِّن كيف أن المنطق الذي يُعدُّ جوهر المنهجية الفلسفية يفيد في مقاربة القضايا الإيمانية إفادته في معالجة القضايا العقلية، حتى لا تعارُض بين الضربين من القضايا؛ والثالث، أن أمهّد لبناء فلسفة إسلامية تتوخى، في تحديد مقاصدها وقيمها، التحرر من التقليد الفلسفي الذي وقع فيه المتقدمون والمتأخرون؛ ولا سبيل إلى هذا التحرر بغير امتلاك الصناعة المنطقية.

أما الطاعنون، فلما افتقروا إلى هذه الوسائل المنطقية المؤسِّسة للعقلانية، صاروا يتستَّرون على هذا الفقر المنهجي بطريقين: **أحدهما**، رفع شعار "العقلانية"، وهم من التحقق بها بعيدون، عسى أن يخدعوا قراءهم، فيحسبوهم مالكين لأسبابها؛ **والثاني**، اتهامي بـ"اللاعقلانية"، مُجادلين بغير علم، فتارة يصفون كتابتي بـ"التصوف اللاعقلاني" أو "العرفان الغنوصي"، وتارة يصفونني بـ"الأصولي السلفي" أو بـ"الطرُقي البدعي"، بحسب الفئات التي يتجهون إليها بخطابهم، إن تحريضا عليّ أو تنفيرا من إنتاجي؛ ولئن كان أحسن ردٍّ على هذه التهم المغرِضة هو تجاهل من أرسلوها إرسالا، يجدر التذكير بالحقائق التالية:

إحداها، أني، منذ عقود، نبَّهت على واجب التفريق بين طلب التزكية التي هي فرض عين على كل مؤمن وبين الانتظام في هيئات دينية مخصوصة تضاهي الهيئات السياسية التي انخرط فيها الطاعنون، معتقدين نصرها بالقدح في توجُّهي والهجوم على شخصي والانتهاك

لخصوصيتي؛ إذ التزكية إنما هي التحقق بالإخلاص في الأحوال والأعمال، وحال الإيمان بلا إخلاص كَلَا إيمان، والعمل بلا إخلاص كَلَا عمل، وأنا همُّ همومي هو أن أكون مخلصا في إيماني ومخلصا في عملي؛ فكان أن طلبتُ تحصيل هذه التزكية الواجبة في حقي، بمقتضى الائتمان الأصلي، وإلا صار اعتقادي إلى النقصان وصار سلوكي إلى الاختلال؛ ولم يحصل قط أنْ طلبت الانتظام في هيئة مخصوصة، ولا دعوت إلى أي انتظام تكتُّلي، دينيا كان أو سياسيا.

وقد حصَّلتُ من هذه التزكية ما شاء الله أن أُحصّل، مدينا فيها لأستاذي في الممارسة الأخلاقية، فلن أُنكِر أبدا أفضاله عليَّ؛ وحيث إن كتُبي تتعاطى تأسيس نظرية أخلاقية إسلامية، فلا يُعقَل أن تخلو هذه الكتب من آثار هذه التزكية التي لا أدل منها على الممارسة الأخلاقية المبنية على نصوص الإسلام المؤسِّسة ومكاسب الأمة التربوية؛ وعليه، فالتزامي بمقتضى العقل هو الذي أوجب عليَّ، عَلى خلاف ما يعتقد هؤلاء الطاعنون، تأسيس نظريتي الإسلامية على تزكيتي الأخلاقية؛ فاللاعقلانية ليست مطلقا في هذا التأسيس، وإنما في ضده، أي في بناء هذه النظرية على غير هذه التزكية؛ فمَن يَـحكُم بلامعقولية ما هو معقول، فلا أمل في معقولية أحكامه، بل المعقولية توجد في أضداد أحكامه.

الحقيقة الثانية، أن التزكية عامل فعَّال في توسيع مدارك العقل؛ ولا يتجلى هذا التوسيع، كما يتوهم الطاعنون، في إبطال العلل التي تنضبط بها الظواهر الحسية أو إبطال القوانين التي تنضبط بها الترتيبات العقلية، وإنما يتجلى في فتح آفاق غير مسبوقة في المحسوسات والمعقولات، بحيث لا يتأتى استيعابها بالعلل المادية والقوانين الصورية؛ إذ تلوح للمشتغل بالتزكيةفي هذه الآفاق التي ينفتح عليها "مقاصد"أو "قيم" لم يكن يتصورها، فيتطلع إلى تحقيقها أو استلهامها، كما تلوح له فيها وسائلُ أو طرائق لم يكن يتحسَّبها، فيتطلع إلى التوسل بها أو سلوكها؛ فيجعله ذلك يعيد تقديره للعلل والقوانين الظاهرة، مفسرا وجودها بهذه المقاصد والوسائل التي تتبدى في آفاق المحسوسات والمعقولات؛ فهو إذن لا يُسقط البتة أسباب العقل: تعليلات كانت أو تقنينات، وإنما يرتقي بها إلى حيث تظفر بأسباب وجودها

وتظفر بمعانيها؛ فهو كمن يسأل: لِـمَ ثمة عقل وليس ثمة جهل؟ أو يسأل: لِـمَ ثمة تعليل، وليس ثمة صُدفة؟ أو يسأل: لِـمَ ثمة تقنين، وليس ثمة فوضى؟

لذلك، لم يزدني تحصيل التزكية إلا حرصا على أن أستثمر وسائل العقل المجرد في أعمالي، حتى أبلغ بها حدودها؛ فحينها، أنتقل إلى ما يتجاوز هذه الحدود من آفاق تفسِّر وجودها؛ ولما كانت هذه الآفاق المعنوية تعطي تفسيرا للمعقولات المجردة، فقد وجب لها من العقلانية فوق ما يجب لهذه المعقولات المحدودة؛وعلى هذا، يكون "عقل التزكية العملية" أعلى رُتبة وسعةً من "عقل التجريد النظري" دون أن يُلغيه كما لا تلغي التكملةُ الضرورةَ؛ وحتى على هذا المستوى التفسيري العقلي الأعلى، لم أكن أضِيق قط بوسائل العقل المجرد، بل كنت أتراجع إلى رتبتها، فأحاول أن أصوغ مباني هذه المعاني الآفاقية العليا بواسطتها، سعيا إلى تقريب هذه المعاني إلى من ليس له من هذه التزكية نصيب.

الحقيقة الثالثة؛ جعلتني التزكية أُقلِّل من مكانة "العقل المجرد" في تحصيل سعادة الإنسان؛ فقد أضحى عندي بمثابة أصغر رتبة في العقل يمكن أن تنزلها القوة الإدراكية للإنسان، على عظمة إنجازاته عبر أطوار التاريخ الإنساني كله؛ واعتقادي أنه لولا أن هذا العقل اهتدى بتزكية من تزكى من الناس، لَـما توصَّل إلى ما توصَّل إليه من خيرات وثروات؛ لذلك، تَراني لا أركَن إلى هذه الإنجازات المجردة بإطلاق، على عظيم منافعها الحضارية، لأن خطر انقلاب هذه المنافع إلى مضارّ يترصدها على الدوام؛ كما أني لا أطمع في أن تُسعدني بمفردها في حياتي، لأن "الحياة الحية" أوسع من "العقل المجرد"، والمتعةُ التي يُدركها الإنسان بواسطته لا تغنيه في الاستمتاع بواسع حياته إلا أن يُضيِّق هذه الحياة ضَيْق هذا العقل؛ وحتى يستمتع بحياته في تمام سعتها، لا بد له أن يرتقي في سُلَّم العقل، إذ كل درجة فيه تُسْلِمه إلى الدرجة التي تعلوها، وكل درجة تأتيه بمتعة ألذ وأبقى من المتعة التي تأتي بها الدرجة التي تسبقها، والإنسان لا ينال سعادته إلا في التقلب بين المتع التي تتسع لكل جوانب حياته، وليس في الركون إلى متعة واحدة تضيق بها حياته، إذ ضيق الحياة هو الشقاء بعينه.

يترتب على هذه الحقائق الثلاث أن النظرية الائتمانية بقدر ما تلتزم بالمقاصد الأخلاقية التي يُوصّل إليها "عقل التزكية" تأخذ بالوسائل التي تَوصَّلَ إليها "عقل التجريد"؛ ولا يجوز عقليا الاعتراض على هذه النظرية، كما فعل الطاعنون، بطريق ردّها إلى هذه المقاصد التزكوية وحدها، ثم إخراجها عن رتبتها العقلية إلى رتبة اللامعقول؛ إذ يجب أن يكون الاعتراض عليها بالتعرض لقدرتها في استخدام عقل التجريد لتوصيل هذه المقاصد الأخلاقية؛ ولما كان الطاعنون غير متمكّنين من آليات العقل المجرد التي يستلزمها هذا التعرض، وقعوا فيما يمكن أن نسميه بـ"**اللامعقول المركب**"؛ فقد اعترضوا على ما لا ينبغي الاعتراض عليه بـما لا ينبغي الاعتراض به؛ فمقصدهم الاعتراضي غير معقول، ووسيلتهم إليه، هي كذلك، غير معقولة.

لكن لاعقلانية الطاعنين لا تقف عند هذا الحد، بل تتعداه إلى ما هو أسوأ، إذ أن تفلسفهم لا تنقصه المنهجية الاستدلالية فحسب، بل أيضا تنقصه **القدرة الاستشكالية**؛ وهذا النقص الاستشكالي هو الذي جعلهم يحملون في أنفسهم، بالإضافة إلى "عقدة الدين" و"عقدة العقل"، عقدة ثالثة هي، بالتحديد، "**عقدة النقص**"؛ فمعلوم أن تحصيل القدرة الاستشكالية يقتضي الإحاطة بالإشكالات الفلسفية الأساسية التي خاض فيها كبار فلاسفة الغرب من المتقدمين والمتأخرين؛ ولا احتمال للإحاطة بهذه الإشكالات إلا بالرجوع إلى مصادرها الأولى وقراءتها بلغاتها الأصلية، نظرا لأن هذه اللغات الخاصة أثّرت بقوة في صوغ هذه الإشكالات، مباني ومعاني، فضلا عن تأثير المجالات التداولية الخاصة بهؤلاء الفلاسفة؛ والجدير بالذكر هو أن هذه الإحاطة، وإن أفادت في تحصيل القدرة الاستشكالية، فلا تكفي في تحصيل الـمَلَكة الاستشكالية التي بها وحدها يستحق المشتغل بالفلسفة رتبة الفيلسوف، ذلك أن هذه الـمَلكة تقتضي أن يكون قادرا على الإتيان بإشكالات فلسفية تستمد من مجاله التداولي بقدر ما تنفتح على مجالات التداول الأخرى، أي أنه يستطيع الارتقاء بالإشكالات الفلسفية الخاصة بثقافته إلى رتبة الإشكالات الفلسفية المشتركة بين الثقافات.

فأين الطاعنون من هاتين المرتبتين في ممارسة الفلسفة! فهم لا يعرفون إلا وجها واحدا من الاشتغال بالفلسفة ينزع عنهم القدرة على التفلسف، وهو "التقليد"؛ فبقدر ما يقلِّدون فلاسفة الغرب، يحسبون أنفسهم متفلسفة، وهيهات أن يكون لهم ما يحسبون! وليس ذاك لأن التقليد عمل مُنكَر في الممارسة الفلسفية فحسب، بل أيضا لأن تقليدهم عمل أعمى لا يُفرِّق بين ما ينبغي نقله وما لا ينبغي نقله، فليس كل ما يمكن نقله من لسان مخصوص يستحق أن يكون نظرا فلسفيا في غيره من الألسن؛ كما أن هذا التقليدالأعمى لا يفرّق بين الوجه الذي ينبغي نقل المنقول به والوجه الذي لا ينبغي نقله به، فليس كل وجه يُنقَل به المنقول من لغة معينة يغني التفلسف في اللغة المنقول إليها.

وما أسرعهم إلى تقليد المفكرين العَلْمانيين في مسألة "عدم الإيمان"! فلما اشتهر أن الآراء الفلسفية تكون صادمة للمألوف، اعتبروا أنهم بتقليدهم هؤلاء المفكرين ينقلون إلى قرائهم أشد الآراء مصادمة للمقتضيات العقدية لمجالهم التداولي دون أن يتحملوا، هم، مسؤولية هذه الآراء الإلحادية، طمعا في أن يستأنس بها القراء كما استأنسوا، هُم، بها، فينصرفوا عن إيمانهم أو يضعف قدْره في قلوبهم؛ وواضح أن هذا المسلك يتصف بوصفين:

أحدهما، الإمعية التي هي التقليد في الدين؛ فقد قلدوا العلمانيين مرتين: مرة في موقفهم من "دين المسيحية" ومرة في انحيازهم إلى "دين العَلمانية"؛ أما تقليدهم إياهم في موقفهم من دين المسيحية، فيؤذون به قراءهم أكثر مما يؤذي هؤلاء المفكرون قراءهم؛ إذ أن وضع المسيحية في المجتمع الغربي ليس هو وضع الإسلام في المجتمع العربي، فقد صارت مفصولة عن الحياة العامة منذ زمن، على حين لا يزال الإسلام موصولا بهذه الحياة؛ والأصل أن مصادمة الموصول أقوى من مصادمة المفصول؛ وأما تقليدهم في الانحياز إلى العَلمانية، فيؤذون به أنفسهم، إذ ينفصلون عن مجالهم التداولي ويشذون عن متعارف القيم فيه.

والوصف الثاني هو الخداع، إذ يُظهرون للقراء أنهم ينقلون عن غيرهم، ويُخفون أنهم يقصدون إيقاع الشك في قلوبهم، فيقع الشك في قلوب القراء من حيث لا يشعرون؛ وهذا يعني أن الطاعنين لا يحرصون على حفظ الأخلاق في تفلسفهم، لا مع ذواتهم ولا

مع الآخرين، غير عابئين بأنهم يقطعون صلة الفلسفة بوصفها الأصلي الذي هو "الحكمة العملية"، هذه الحكمة التي تشترط وجود التخلُّق، ويقصُرونها على "النظر المجرد" الذي لا يُؤمَن معه التباس الآراء بالأهواء.

لئن كان هؤلاء الطاعنون لا يتحققون بـحُسْن التقليد في مجال الفلسفة، فمن باب أوْلى أن لا يتحققوا بما فوقه، إن إحاطة بإشكالات هذا المجال أو إبداعا لها؛ فإذا كانت الـملَكة الاستشكالية، كما سبق، تورّث القدرة على تحويل التداولي المنسوب إلى ثقافة خاصة إلى تداولي عام تشترك فيه ثقافات مختلفة، فهؤلاء ظلوا لا يعرفون إلا "التداولي المعمَّم بالقهر"؛ بل لم يكفهم أن يُفرَض عليهم بطريق الغزو الفكري، بل صاروا يفرضونه على أنفسهم من تلقاء أنفسهم، تشبُّها بمن يَكبرون في أعينهم ويُصغِّرون أنفسهم معهم؛ فحسبهم أن يُغزوا أنفسهم بأنفسهم من أجلهم؛ ومن يكون هذا وصفه، فمِن أين له أن يتنسَّم طيب الحرية التي هي شرط وجود كل أمر عظيم، والإبداع الفلسفي أمر عظيم؛ فهؤلاء الطاعنون عبيد لأفكار غيرهم، والعبد كَلٌّ على مولاه.

أما لو عذرناهم في فقْدِهم "الملكة الاستشكالية" - إذ ليس كل متفلسف مبدعا - فلا يمكن أن نعذرهم في فقد "القدرة الاستشكالية"، لأنها شرط الانتساب إلى المشتغلين بالفلسفة؛ ففقْدُهم لهذه القدرة الأخيرة يُخرجهم من هذا الاشتغال بالكلية، حتى ولو أمضوا فيه حياتهم، تائهين لا يقدرون على شيء؛ وفقدهم للقدرة الاستشكالية ثابت بالأدلة الثلاثة التالية:

أولها، أن الطاعنين لا يتقنون اللغات الضرورية للإحاطة بالإشكالات الفلسفية، إن جزءا أو كلا، لا الحديثة منها ولا القديمة؛ ونحصي، بالنسبة لحاجات مجالنا الإسلامي، اللغات الست الآتية: اليونانية واللاتينية والفارسية والألمانية والإنجليزية والفرنسية؛ فلا يخفى على ذي بصيرة أن هذه الألسن كان لها ولا يزال تأثير كبير في بلورة هذه الإشكالات، سواء أقر أصحابها بذلك، مستثمرين لهذه الألسن بقوة، أو أنكروه، زاعمين كونية فكرهم في أصله ولو أن الكونية الفلسفية ليست، كما يعتقدون ويعتقد مقلِّدوهم، معطى أصليا،

وإنما هي بناء متواصل، كأنها أفق لا ينفك يتباعد وليست أبدا واقعا قائما.

حقا، لقد تعاطى بعض الطاعنين تعلُّم اللغة الفرنسية وأصبح يفاخر بالقدرة على ترجمة النصوص الفلسفية منها؛ وعلى تقدير أن ترجمته لم تقع فيما وقعت فيه ترجمات المتقدمين من المساوئ التي حجبت عن العرب تبيُّن الأسس اللغوية للنظر الفلسفي، يبقى أنهم لم يتلقَّوا تعليمهم الفلسفي بهذا اللسان، ولا تعلَّموا اللغة اللاتينية التي ساهمت بقوة في توجيه مسار إشكالات الفكر الفرنسي؛ لذلك، لا يمكنهم أن يقفوا على الأسباب التي دعت إلى طرح هذه الإشكالات، ولا على الآليات اللسانية والمنطقية التي انضبطت بها، والتي قد تغِيبُ عن وعي واضعيها أنفسهم لطول تمرسهم بها، فغدت بمثابة عاداتٍ لهم لا يقع في خاطرهم أنها ليست عادات لغيرهم؛ بينما الطاعنون يتوجب عليهم تمام الوعي بدقائقها الصناعية، حتى يأخذوا بما يضاهيها في لغتهم، متى زعموا أنهم يسيرون على خطاهم في التفلسف.

والدليل الثاني، أن الطاعنين لم يترددوا على الجامعات العالمية، تحصيلا لرتب أكاديمية فيها تؤهلهم لـما يَدّعونه، ولا عرفوا كيف يمارس فلاسفتها وأساتذتها عملهم الفلسفي، توليدا وترتيبا وتثويرا، ولا كيف يتفانون فيه ويتماهون، حتى تحسبهم لا هوية لهم إلا الهوية الفلسفية، وإنما قضوا سنوات حياتهم الدراسية يتلقون تعليمهم في جامعات عربية تقليدية، على ما هي عليه من التردي؛ وحتى على فرض وجود فلاسفة أكفاء بهذه الجامعات، فإن ذلك لا يغنيهم عن الحاجة إلى التردد على الجامعات العالمية التي تخترع المفاهيم والقضايا الفلسفية اختراعا؛ فما الظن إذا كانت الجامعات العربية ليس بها فلاسفة مبدعين، وإنما أساتذة لتاريخ الفلسفة مقلّدين! فهؤلاء الطاعنون لم يتلقوا تعليمهم الفلسفي إلا على هؤلاء الأساتذة المؤرخين، فصاروا على نهجهم التقليدي في ادعاء الاختصاص في الفلسفة الإسلامية[6] أو الفلسفة العربية المعاصرة.

أما دعواهم الاختصاص في الفلسفة الإسلامية، فهي جناية في حق هذه الفلسفة، لأنه من المحال الإحاطة بإشكالاتها من غير معرفة باللغة اليونانية التي نُقِلت منها سوء نقل،

---

(6) المقصود بـ"الفلسفة الإسلامية" ما أنتجه فلاسفة الإسلام.

وهم لا يعرفون هذا اللسان، فيتقوَّلون، في هذه الإشكالات الإسلامية، بما لا يعقلون؛ وأما دعواهم الاختصاص في قضايا الفلسفة العربية المعاصرة، فهي جناية أعظم، نظرا لأنهم يوهمون القراء بأن هناك إبداعات فلسفية تَـميَّز بها المفكرون العرب المعاصرون، على الرغم من مطلق تبعيتهم للفكر الغربي، كما يوهمونهم بأنهم، هم أيضا، مبدعون مِثلهم، على الرغم من مطلق تبعيتهم لتبعية هؤلاء المفكرين؛ وهذه مفارقة عجيبة لا يطيقها عقل عاقل.

والدليل الثالث؛ أن الطاعنين، بسبب اعتمادهم ترجمات دخلت عليها آفات كثيرة، فسدت عقولهم؛ فلما جمعت هذه النصوص إلى غرابة المضامين ركاكة التراكيب، ولم يَكن للطاعنين، لجهلهم بلغاتها الأصلية، سبيل إلى صرف هذه الغرابة في المعاني ورفع هذه الركاكة في المباني، ألزموا أنفسهم بأن يكيفوا عقولهم بهذه المعاني الغريبة والمباني الركيكة، حتى صارت هذه العقول تتوهم، هي الأخرى، معاني تضاهي هذه المعاني الأخيرة في الغرابة وتُركِّب مباني تضاهي هذه المباني الأخيرة في الركاكة؛ غير أن غرابتها ليست من جنس غرابة الترجمات ولا ركاكتها من جنس ركاكتها، إذ أن غرابة الترجمات تقابلها ألفة دلالية في النصوص الأصلية، وركاكتَها تقابلها سلامة تعبيرية فيها، حتى إذا رجع القراء إلى هذه النصوص الأصلية، تداركوا ما فاتهم في نقولها؛ بينما غرابة المضامين التي تنتجها عقول الطاعنين لا تقابلها أي ألفة مضمونية في مجالهم التداولي، وركاكة التراكيب لا تقابلها أي سلامة تعبيرية في هذا المجال، فتصير غرابتها لهم ألفة وركاكتها لهم سلامة؛ فتنقلب علاقتهم التواصلية مع مجالهم التداولي، إذ أُلفة هذا المجال تصير عندهم غرابة وسلامته ركاكة، فيمْسُون يأنفون من قراءة النصوص التي لا غرابة فيها ولا ركاكة، ناهيك عن بليغ النصوص، بل أضحت هذه النصوص البليغة تستغلق على أفهامهم استغلاق نصوصهم الرديئة على أفهام ذوي السليقة من قرائهم؛ وبـيّن أنه ليس أفسد للعقل من هذا الانفصال عن المجال التداولي.

وعلى الجملة، فإن ضُعْف التكوين الفلسفي للطاعنين المتمثل في "الجهل باللغات الفلسفية" و"عدم تلقي التعليم الفلسفي بهذه الألسن" و"استبداد الترجمات السيئة

بعقولهم"، بقدر ما حرَمَهم من القدرة الاستشكالية، وأخرجهم من دائرة المتفلسفة، ورَّثهم عقدة نقص لا أضر منها بنفسياتهم؛ لذلك، تراهم ضلوا طريقهم وفقدوا قبلتهم، فلا انتفعوا بما ينقلون، إلا أن يكون الانتفاع هو الارتزاق به، ولا نفعوا به، إلا أن يكون النفع هو تلقينُه لمن يريدون أن يكونوا على شاكلتهم، ضياعا وتِيها؛ ومن خرَّبت عقدةُ النقص نفسيته، فلا عجب أن يُحوّلها إلى إرادة تخريب لما يراه غير ناقص، فكأنه يدفع تخريب ذاته بتخريب غيره، دفاعا عن نفسه، إذ بات لا يرى في وجود الآخر إلا نهاية لوجوده.

ولا أدل على سعي الطاعنين إلى تخريب عملي من كونهم يجعلون من فضائله نقائص، ومن اجتهاداته أوهاما، ومن حججه مغالطات، لا ينهاهم، عن تقولاتهم، ضمير، ولا يقبضهم، عن أباطيلهم، حياء، كأنهم قضوا، قضاء لا استئناف معه، بإعدام كلية إنتاجي، لِتعذُّر إعدام شخصي؛ والعجب كل العجب أنهم يفعلون ما يفعلون، وفي ذات الوقت، يزعمون أنه لا صلة لإنتاجي بالواقع، ولا بالتاريخ، فكيف إذن ألقى من أذاهم ما ألقى، وأنا لا تأثير لي في واقعهم ولا في تاريخهم! ثم كيف لا يَدلُّونني على ما أحدثوه، هم، من تغييرات في الفكر ارتقت بالواقع وحوَّلت مسار التاريخ، حتى أتبين مدى تقصيري في الأخذ بأسبابها، وإلا فلا أقل من أن يُرشدوني إلى ما جاؤوا به من عطاءات جلبت للأمة الاعتبار المفقود، حتى أُولِّي وجهي إليها وأعرف قدري عندها.

وهكذا، اجتمعت على الطاعنين في شخصي والمنتهكين لخصوصيتي بسبب النظرية الأخلاقية التي شرعْت في تأسيسها منذ كتاب العمل الديني وتجديد العقل، عُقَد نفسية ثلاث: "عقدة الدين" و"عقدة العقل" و"عقدة النقص"، لا تصيب مجتمعةً من أصابته إلا انسلخ من أخلاقيته التي تـحدِّد إنسانيته؛ ولولا أن الطاعنين من هؤلاء المنسلخين يسوقون الأمة إلى حتفها، ما كنت لأنشغل هاهنا بالرد عليهم؛ فليس غرضي من ذلك، وقد بلغت من العمر عتيا، أن أكشف عن العيوب في تكوينهم، وقد كنتُ قد حذَّرتهم من الوقوع فيها في سالف مؤلفاتي، وإلا كنت قد رددتُ عليهم بما يستحقون وهم يعرِّضون بي ويُـحرّضون عليّ منذ صدور الكتاب المذكور، وإنما غرضي هو إفراغ ذمتي من أمانة التنبيه على المنكَر

الفكري الذي أحدثوه، هم وأولياؤهم، لعلمي أكثر من غيري بوجوده وتحققي من أسبابه، تاركا للأجيال من بعدي شهادتي على هذا المنكر، عسى أن تتبين مفاسده وتضطلع بأمانة تغييره؛ فكما أني رابطت، في سابق أيامي، على ثغور اختلفت باختلاف ما واجهته من تحديات عقدية وفكرية وخُلُقية، فكذلك أرابط اليوم على "ثغر الانسلاخ الثقافي"، طلبا لتجديد الإنسان؛ فليس أقدرَ على تحقيق هذا التجديد المطلوب من "المرابطة الثقافية"، إذ أصلُ الثقافة إنما هو الائتمان على الإنسان.

المراجع

إبراهيم، بدر، والصادق، محمد: [2013]، الحراك الشيعي في السعودية، تسييس المذهب ومذهبة السياسة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

إبراهيم حسن، حسن: [1964]، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

ابن الأثير، عز الدين: [1987]، الكامل في التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن تميمية، تقي الدين: [2004]، السياسة الشرعية، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض.

ابن تيمية، تقي الدين: [2014]، شرح السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار الغد الجديد، القاهرة.

أبو عرفة، خالد إبراهيم: [2017]، المقاومة الفلسطينية للاحتلال الإسرائيلي في بيت المقدس، 1987-2015، مركز الزيتونة، بيروت.

الأحمري، محمد حامد: [2013]، مستقبل التعدد المذهبي في منطقة الخليج العربي، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة.

الإصفهاني، أبو الفرج: [1416هـ]، مقاتل الطالبيين، منشورات الشريف الرضي.

الباقلاني، أبو بكر محمد: [2002]، **مناقب الأئمة الأربعة**، دار المنتخب العربي، بيروت.

البهنساوي، سالم علي: [1989]، **الحقائق الغائبة بين الشيعة وأهل السنة**، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة.

تيرنر، كولن: [2008]، **التشيع والتحول في العصر الصفوي**، منشورات الجمل، كولونيا.

الجابري، محمد عابد: [1990]، **العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

الجازي، ممدوح: [2014]، **النفوذ الإيراني في المنطقة العربية على ضوء التحولات في السياسة الأمريكية تجاه المنطقة 2003-2011**، الأكاديميون للنشر والتوزيع، عمّان.

جعيط، هشام: [2000]، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، دار الطليعة، بيروت.

حرب، علي: [2004]، **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

حسين، طه: [2012]، **الفتنة الكبرى**، ج 1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.

حسين، طه: [؟]، **الفتنة الكبرى**، ج 2، دار المعارف بمصر، القاهرة.

الخميني: [1979]، **الحكومة الإسلامية**، دار الطليعة، بيروت.

الدينوري، ابن قتيبة: [1990]، **الإمامة والسياسة**، دار الأضواء، بيروت.

الدينوري، أبو حنيفة: [1960]، **الأخبار الطوال**، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

الرضي، الشريف: [2008]، **نهج البلاغة**، المكتبة العصرية، بيروت.

السيوطي، جلال الدين: [1952]، **تاريخ الخلفاء**، مطبعة السعادة بمصر.

الشاوي، توفيق محمد: [1995]، فقه الحكومة الإسلامية (بين السنة والشيعة)، منشورات العصر الحديث.

شريعتي، علي: [2002]، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، دار الأمير، بيروت.

الشهرستاني، أبو الفتح: [1985]، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت.

صالح، محسن محمد: [2012]، الطريق إلى القدس، مركز الزيتونة، بيروت.

صالح، جلال الدين محمد: [2016]، الطائفية الدينية: بواعثها، واقعها، مكافحتها، دار جامعة نايف للنشر، الرياض.

صبحي، أحمد محمود: [1991]، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، دار النهضة، بيروت.

الصدر، محمد باقر: [1403 هـ]، الإسلام يقود الحياة، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران.

الطبري: ابن جرير [2005]، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت.

طرابيشي، جورج: [2008]، هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية، دار الساقي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [1997]، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2000]، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2002]، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت

طه، عبد الرحمن: [2005]، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2006]، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2012]، روح الدين، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2012]، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2014]، بؤس الدهرانية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2016]، شرود ما بعد الدهرانية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [2017]، دين الحياء، 3 أجزاء، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت

طه، عبد الرحمن: [2017]، سؤال العنف، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت

ظاظا، حسن: [1970]، القدس، مدينة الله أو مدينة داوود؟ مطبعة جامعة الإسكندرية، الإسكندرية.

عبد الرازق، علي: [1988]، الإسلام وأصول الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

عمارة، محمد: [2005]، الإسلام والسياسة، دار السلام، مدينة نصر.

العماري، عبد العزيز: [2015]، في الفكر السياسي العربي الإسلامي من الإمامة إلى الخلافة .. إلى الدولة، جداول، بيروت.

العويط، هنري (إشراف): [2014]، التقرير العربي السابع للتنمية الثقافية، أربع سنوات من "الربيع العربي"، مؤسسة الفكر العربي، بيروت

الغزالي، أبو حامد: [1983]، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت.

غليون، برهان: [1990]، نظام الطائفية، من الدولة إلى القبيلة، المركز الثقافي العربي. بيروت.

غليون، برهان: [2004]، نقد السياسة، الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، بيروت.

غليون، برهان: [2012]، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة.

القشيري، أبوالقاسم عبدالكريم: [2016]، كتاب المعراج، دار الوراق، بيروت.

الكاتب، أحمد: [1998]، تطور الفكر الشيعي، دار الجديد، بيروت.

الكليني، محمد بن يعقوب: [2005]، أصول الكافي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

كوثراني، وجيه: [2001]، الفقيه والسلطان، جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية-القاجارية والدولة العثمانية، دار الطليعة، بيروت.

الكيلاني، شمس الدين: [2005]، رمزية القدس الروحية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق.

طبر، ليندا والعزة، علاء: [2014]، المقاومة الشعبية الفلسطينية تحت الاحتلال، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ، بيروت.

ماثيسن، توبي: [2014]، الخليج الطائفي والربيع الذي لم يحدث، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

الماوردي، أبو الحسن علي: [؟]، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت.

الماوردي، أبو الحسن علي: [؟]، أدب الدين والدنيا، دار الفكر، بيروت.

الماوردي، أبو الحسن علي: [1981]، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، دار النهضة العربية، بيروت.

المجلسي، محمد باقر: [1983]، **بحار الأنوار**، مؤسسة الوفاء، بيروت.

المقريزي، تقي الدين: [1999]، **النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم**، الهدف للإعلام والنشر.

نشار، علي سامي: [1965]، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، الجزء الثاني، نشأة التشيع وتطوره، دار المعارف، مصر.

الهميِّم، عبد اللطيف: [2004]، **صفِّين وتداعياتها في الاجتماع السياسي الإسلامي**، دار عمار للنشر والتوزيع، الأردن.

ياسين، عبد الجواد: [2000]، **السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب: [؟]، **تاريخ اليعقوبي**، المجلد الثاني، دار صادر، بيروت.

مجموعة من الباحثين: [2003]، **الدين والسياسة، نظريات الحكم في الفكر السياسي الإسلامي**، الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

مجموعة من الباحثين: [2012]، **العرب وإيران، مراجعة في التاريخ والسياسة**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة.

مجموعة من المؤلفين: [2017]، **المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في الوطن العربي**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر.